

د. نور الدين الزاهي

المقدس والمجتمع



أفريقيا الشرق

المقدس
والمجتمع

© أفريقيا الشرق 2011

حقوق الطبع محفوظة للناسر

تأليف : نور الدين الزاهي

عنوان الكتاب : المقدس والمجتمع

رقم الإيداع القانوني : 2011Mo/0238

ردمك : 978-9981-25-767-2

أفريقيا الشرق - المغرب

159 مكررة، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

• المطبعة: الهاتف: 04 25 95 0522 / 13 25 98 0522 الفاكس: 20 25 29 0522

• النشر والتوزيع الفني: الهاتف: 53 29 67 0522 / 54 29 67 0522 الفاكس: 72 48 38 0522

البريد الإلكتروني: E.mail : africorient@yahoo.fr

د. نور الدين الزاهي

المقدس والمجتمع

❏ أفريقيا الشرق

تقديم

تتسم علاقة المقدس بالمجتمع بالمغرب داخل السياق الذي اشتغلنا فيه بتوسط العنف. عنف تشكل التضحية بأسسها الدينية والمتخيلة وبتجلياتها الطقوسية والسياسية، شكل انطراحه ونموذج حله وإيقافه.

هاته العلاقة المتوسطة بفعل التضحية تحكمها ثلاث استراتيجيات وتوجهها ثلاث مؤسسات، وتنهل شرعيتها من ثلاث قيم كبرى.

1 - الاستراتيجيات:

- استراتيجية الإسلام النبوي بوصفها مرتكز ومرجعية إسلام الدولة أو الإسلام الرسمي والتي تبني تلك العلاقة على استراتيجية التغليف والإدماج، إدماج مكونات القدس السابقة على الإسلام داخل المقدس الإسلامي ومن تم إخضاعها لتراتبات جديدة مؤسسة على فعل التغليف : تغليف التضحية بالصلاة وطقس العيد بطقس الحج والقيادة السياسية بالإمارة الدينية.

- استراتيجية إسلام الجماعة الدينية السياسية أو الإسلام السياسي والتي تنبني على مبدأ التنفيذ، تنفيذ الأمر الإلهي العابر عبر لسان الشيخ - المرشد والأمير الأمر الذي يجعل من التضحية فعلا معادلا للشهادة بماهي طلب للموت وللجهاد بما هو قتل.

- استراتيجية إسلام الطرق أو الإسلام الطقوسي والتي
تبنى على مبدأ الإظهار والمسرحة التأويلية بما هي تأويل جسدي
تشخيصي لفعل التضحية الأمر الذي يجعل هاته الأخيرة فعلا
طقوسيا رمزيا.

2 - المؤسسات :

ثلاث استراتيجيات تعتمل داخل ثلاث مؤسسات رمزية دينية
سياسية وتوجهها :

- مؤسسة الإمام المصلي أو النواة الصبة التي تجسد داخل
المجتمع المغربي الاستراتيجية الأولى في صيغة إمارة المؤمنين،
مؤسسة تشكل محور الحقل الديني السياسي ومعياره ومرجعياته
وقمة تراتباته، بل إن المؤسسات الأخرى مثل مؤسسة المضحى التي
تجسدها القيادة السياسية ومؤسسة الجهاد تخضعان في توجيهاتهما
الكبرى لهاته المؤسسة.

- مؤسسة الإمام المضحى (الزعيم السياسي-الديني) وتجدد
الشكل المؤسساتي لإستراتيجية التنفيذ التي تحكم التأويل السياسي
الديني للجماعة الدينية السياسية. إنها المؤسسة التي تشكل داخل
هاته الإستراتيجية قمة التراتب على اعتبار أنها معيار شرعية باقي
المؤسسات الأخرى.

- مؤسسة الولاية الصوفية وهي المؤسسة التي تجسد داخل
المجتمع استراتيجية الإظهار والمسرحة الطقوسيتين والصلاحيتين
مثلما تجعل من الولاية والصلاح قمة التراتب ومرجعية الشرعية
الدينية.

3 - قيم الشرعية :

استراتيجيات ومؤسسات ثلاث تمحور شرعيتها حول قيم ثلاث : الشرف والجهاد والبركة.

- تنهل مؤسسة الإمام المصلي شرعيتها من قيمة الشرف، بما هو انتماء سلالي بيولوجي «للإمارة» النبوية. إن الشرف بهذا المحمول بقدر ما يشكل مصدر شرعية وسيادة وسمو إمارة المؤمنين (مؤسسة الإمام المصلي)، بقدر ما يشرع لاحتكارية الحقل الديني-السياسي ومركزته حول الإمام المصلي، الشريف سليل النبي.

- تركز مؤسسة الإمام المصحي (مؤسسة الأمير المرشد المجاهد) داخل الإستراتيجية التأويلية للجماعة الدينية السياسية على قيمة الجهاد بما هو توضيحية سياسية فعلية وطلب مسبق للموت والشهادة، مثلما تجعله أس شرعية الإمامة الدينية-السياسية. إن الجهاد يفرغ الشرف من محموله السلالي البيولوجي ليحوّله إلى شرف جهادي) وورثة روحية للإمارة النبوية (مبتدؤه ومنتهاه طلب الموت لأجل إقامة دولة الخلافة على منهاج النبوة).

- إذا كانت مؤسسة الإمام المصلي تمحور مصادرها شرعيتها الدينية السياسية حول الشرف السلالي، ومؤسسة المصحي تمركز تلك المصادر حول الجهاد، فإن مؤسسة الولاية الصوفية الصلاحية تكتنف شرعيتها في نواة وقيمة البركة بما هي قيمة مركبة ومجاورة للقيم الأخرى. لا تنفي البركة الشرف أو الجهاد لكنها تخضعها لسلطانها القدسي وقوتها المبهمة والسرية.

ثمة إذن ثلاث استراتيجيات موجهة ومنفذة، وقيم منتجة للشرعية تفسر في رأينا كميّات وأشكال الاستمرارية والتغير في الآن نفسه بين مكونات الحقل الديني السياسي بالمغرب في علاقتهما ببعضها، وكذا في أنماط صلاتها بالمجتمع.

يستحضر الإمام المصلي (أمير المؤمنين) البركة والورثة الروحية المجاهدة إلى جانب الشرف السلالي، مثلما يستحضر الإمام المضحّي (أمير ومرشد الجماعة) البركة والشرف السلالي إلى جانب الورثة الروحية المجاهدة، ويستحضر شيخ الطريقة الشرف السلالي والورثة الروحية المجاهدة إلى جانب البركة، وهو ما يجعلهم جميعاً متجذرين في نفس مراتع ومناهل الشرعية، لكن هذا الجذع المشترك المرسخ للاستمرارية ينتج متغيراته عبر آليات التراتب والسيطرة التي يمنحها كل طرف لإستراتيجيته الموجهة وقيمتها المنتجة للشرعية ومؤسسته المشرعة والمنفذة، وهو ما يجعل توتراتهم في العلاقة بالمجتمع والجمهور هي نفسها توترات الحقل الديني السياسي ذاته سواء في امتداداته التاريخية العمودية أو تجلياته المجتمعية الأفقية.

الفصل الأول

المتخيل والمقدس

I - المتخيل والمجتمع

1 - المتخيل.

تتسم لفظة المتخيل بصعوبة التحديد والتعريف القاموسيين. فالجواب عن سؤال ما المتخيل؟ لن يلقى تعريفاً موحداً وواحداً، على اعتبار شساعة مجاله ودينامية مكوناته وكذا صلته العضوية بالرمزي سواء كان حركياً - شعائرياً، أو لفظياً - حكاثياً، أو بصرياً - أيقونياً. من بين ما يؤثر على شساعة مجال المتخيل تعدد وتقارب واختلاف المفاهيم التي تنوزعها مجالات معرفية متعددة، أدبية وفلسفية وصوفية وإستمولوجية وسيميولوجية... الأمر الذي يجعلها حاملة لتاريخ دلالي من جهة، ومشغلة لهذا التاريخ، حسب خصوصية كل محال على حدة، من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك تتأسس هاته المفاهيم على سؤال أكبر يتجسد في الكيفيات التي يدرك بها الإنسان عالمه وعلاقته وصلاته بما يوجد تحت يده، وما يوجد خارج مجاله الإدراكي - العيني. بسبب كل ذلك يمكن اعتبار المتخيل الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي يهب بها الإنسان المعنى للأشياء، وذلك قصد تملكها دلالياً ومادياً. إنه المجال الذي

يتعالى به وفيه عن طبيعته الحسية، وكذا عن حسية ما يحبط به، نحو
التصور والممثل والتميز والحكي¹.

هذا التعالي الذي يسم التخيل، وهو تعال ناتج عن ملء
الأشياء بمعنى مخالف لحسيتها، من مثل ملء مكان ما بعان
ودلالات قدسية أو عجائية، لا يعني بتاتا أن إنتاج الصور والرموز
والحكايات والأساطير بكل مستلزماتها الشعائرية يتم دفعة واحدة،
أو أنه قد تم في لحظة ما من لحظات التاريخ الإنساني، وتوقف
ليظل حاضرا فقط في شكل مخزون جامد ومتحفي قابل للدراسة
والتنقيب ليس إلا. وهو لا يعكس لحظة قائمة بعينها ينتهي بمجرد
العبور إلى لحظة تاريخية أو اقتصادية مغايرة. بل عكس هذا وذلك
يعتبر «التخيل خلقا دائما، غير متوقف أو محدد (اجتماعي،
تاريخي، مادي) للصور والأشكال التي انطلاقا منها وحدها
سيكون للأشياء وجود ما»².

يؤكد كاستور ياديس بفضل هذا التسطير على الدينامية الخلاقة
للمتخيل، والتي تزيد من صعوبة تحديده في تعريف قاموسي ثابت
من جهة، وتمنحه قوة الاستمرارية، وكذا اختراق لحظات العيش
والتمثل المتفاوتة زمانيا ومكانيا من جهة ثانية.

تطرح دينامية التخيل هاته مشكلة كبرى أمام التعامل القاموسي،
على اعتبار أن أدوات إنتاج التخيل (صور، رموز...) تتلون بألوان
العيش التاريخي لكل مجتمع وثقافة، مثلما تنهل درجات فعلها
المعلن والخفي في سياق كل مجتمع من لحظات شدته أو قوته، ومن

1 - ج. دوران. الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، أساقها، ترجمة د. مصباح
الصمد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1993،
ص 361

2 - Castonadi's. C, l'institution imaginaire de la société, seuil, 1975, p 7.

درجات تاريخية، وكذا من درجات الارتباط أو الانفصال عن هاته التاريخية.

في هذا السياق يقترح أ. إيكو إيدال الاعتماد على القاموس، رغم أهميته، بالاعتماد على الموسوعة فإذا كان القاموس يمنح المقابل الموجود للفظ ما، فإن الموسوعة تمكن من معرفة الكيفية التي يرتبط بها الأفراد داخل ثقافة معينة بهاته اللفظة، وكذا أنماط التأويل الحياتي للعلاقة القولية بالأشياء. فالموسوعة هي النظام الثقافي الذي ينهل منه كل نظام رمزي دلالة واستعارته، ومن ثم الإطار الذي يسمح بالفهم. يعرف أ. إيكو كلا من القاموس والموسوعة قائلا: «إن القاموس لا يتضمن سوى المعلومة التي سيحصل عليها مستمع مثالي في حالة بعثه لرسالة مجهولة»³ في حين «أن الموسوعة بمثابة مكتبة المكتبات بالمعنى الذي تكون فيه أرشيفا لكل المعلومات غير اللفظية المسجلة بكيفية أو بأخرى»⁴. بفضل هذا التمييز يوجه أ. إيكو البحث في التخيل والرمزي ناحية ما هو ثقافي. الأمر الذي من مؤدياته الاعتراف بدينامية واختلافية التخيل الناتجة عن تشابك مكوناته وانغراسها في أنماط العيش الثقافي والتاريخي لكل جماعة إنسانية.

القاموس مفيد لكن لا بد من اعتبار إفادته ونفعه في حدود كونه صرحا مبنيا وموضوعا، في حين أننا مع الموسوعة نحال على النواة الصلبة التي تمكن من الفهم. والتي ينعتها نفس الباحث

3- Eco, E, Sémiotique et philosophie du langage P. U. F, 1988 p 155

4 - ibid. , p 110.

5 - ibid, p 131.

بالنظام الرمزي⁶. فبفضل هذا النظام الرمزي تعلن جماعة ما تشكيل موسوعتها المرجعية أو متخيلها الراديكالي⁷.

إن تميز الباحثين في نعت هاته النواة الصلبة لكل ثقافة ومجتمع لا يرجع فقط إلى اختلاف انتمائها العلمي، بل أيضا إلى التشابك الذي يصعب فصله بين ما هو رمزي وما هو تخيلي. يقول ك. كاستورياديس: «تظهر العلاقات العميقة والمبهمة بين الرمزي والتخيلي بشكل جلي حينما نتأمل المسألة التالية: مفروض على المتخيل أن يستعمل الرمزي، ليس فقط كي يعبر عن ذاته، ولكن لكي يوجد () وبالعكس يفترض الرمزي مسبقا مقدرة تخيلية لأنه يفترض مسبقا القدرة على أن يرى في الشيء ما هو مخالف له⁸ وبفضل ذلك يؤسس الصلة دائما بين حدين أو لفظين بكيفية يصبح فيها كل حد ممثل للحد الآخر. لكن لكي يوجد الرمزي هاته الصلة بين هذين الحدين يكون مفروضا عليه أن يرتكز على المتخيل الموجود. بهذه الكيفية يظهر التعقد في الصلات بين المتخيل والرمزي بشكل أكبر: فلكي يوجد المتخيل عليه أن يستثمر الرمزي، وكي يوسي الرمزي نظامه عليه أن يرتكز على المتخيل.

لإيضاح هاته الصلة التي تبدو وكأنها دائرية يفضل ج. دوران الحديث عن المخيال الرمزي⁹ وأصلا بذلك مجال المتخيل بمجال الرمزية، وموضحا في الحين ذاته ضرورة كل طرف للطرف الآخر.

6 - ibid, p. 223.

7 - ibid, p. 183.

8 - ibid, p. 177.

9 - دوران ج.، المخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، 1991، ص 8.

فإذا كان المتخيل ينشئ المعنى حيث لا يوجد حسيا واقعا فإن الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلا وجوديا، أو يرسي له صلاته مع أطراف وحدود مغايرة له. «الرمزي هو الفكرة نفسها وهي محسوسة ومجسدة»¹⁰ (فكرة البركة مثلا قد تتجسد في حركة يد أو طعام أو مادة من المواد ..)

وبفضل صلات الرمزي بالتخيلي هاته، يتشبع الرمز بمعاني متعددة غير قابلة للاختزال الأحادي، مثلما ينشر سيادته على المجالات التي يخترقها المتخيل.

إن تعددية معنى الرمز بقدر ما تؤثر على الوضعية الأصلية للإنسان بوصفه كائنا يمنح ويهب المعنى للظواهر والأشياء، بقدر ما تفرض ضرورة الإشارة إلى كون القدرة على ملء الأشياء بالمعنى ليست حرة بشكل كامل أو اعتباطية. فكل نظام رمزي يفترض نظاما سابقا له وكل تشكل جديد يأخذ مادته مما يوجد مسبقا. «إن كل رمزية تبني صرحها على أنقاض الصرح الرمزي السابق مثلما تستعمل أدواته للملئ التأسيسات الجديدة»¹¹.

يتعلق الأمر هنا بمسألة الاستمرارية والتغير داخل النظام الرمزي لكل مجتمع، مثلما يتعلق الأمر بمسألة الإكراه والحرية في إنشاء كل صرح رمزي. فحرية منح المعنى للأشياء وإن حضرت فإنها لا تصل درجة الاعتباطية على اعتبار أن المتخيل الرمزي ليس أوهاما أو صورا ينشئها الأفراد بمحض الرغبة، بل إن الخلق والابتكار والتجديد مشدود لسيرورة وتاريخ يلونان الرموز والصور بألوانها ويسمان ديناميتها بدرجات حركياتها وإيقاعات انتقالاتها.

10 - ibid , p : 9.

11 - Castoriadis. C, ibid, p : 161.

إن شساعة ورحابة مجال التخيل، وكذا ديناميته ورمزيته نابغة أساسا من رحابة وشساعة أفق المعنى الذي يتحرك فيه ويتطلع إليه الكائن الإنساني، وكذا من الدينامية الحياتية، اجتماعية وتاريخية، التي تطبع الفرد والجماعة بكل تناقضاتهما لما هو محسوس ومعطى. ولأن التخيل مميز بهاته السمات، فإنه لا يظل فقط فضاء لانبجاس الصور والرموز والحكايات، بل إنه بقدر ما يكشف عن حضور الذات الفردية والجمعية في عملية الإنتاج هاته، بقدر ما يكشف عن زمنية المجتمع وأنواع قواه، وآليات صراعاته، وأشكال استبطانه للماضي وأنماط نشدانه للمستقبل. إنه العامل الذي جعل باحثين كثر يثرون أهمية الصلة بين دينامية التخيل والدينامية العميقة للمجتمع، أو بصيغة أخرى الصلة بين التخيل الرمزي والتخيل الاجتماعي.

2 - التخيل الاجتماعي.

كل المجتمعات حاولت لحد الآن أن نجيب عن الأسئلة التالية : من نحن كجماعة وكعلاقات بيفردية؟ في أي مجال نحن؟ ماذا نريد؟ ما الذي نرغبه؟ ما الذي نطمح إنجاز؟ وذلك قصد تحديد هويتها وأنماط صلاتها بذاتها وبالعالم.

يعتبر ك. كاستورياديس أن مهمة التخيل وصلته التأسيسية بالمجتمع تكمن في كونه يمنع أجوبة عن هاته الأسئلة¹². يطرح وجود التخيل هذا في أساس وجود المجتمع سؤالين أساسيين. يتمثل الأول في الأسباب التي تجعل من التخيل مجالا لاستقاء الإجابة عن الأسئلة الكبرى لكل مجتمع؟ أما الثاني فيتمثل في

12 - ibid p . 205 - 206.

أنواع الصلة التي تربط المتخيل بأشكال الوعي الاجتماعي الأخرى وبالضبط كلا من الإيديولوجيا واليوتوبيا؟ بمعنى آخر ما نوعية الصلات التي ينشئها المتخيل مع كل من تمثلات الأفراد والفئات الاجتماعية عن واقعهم وعلاقتهم الاجتماعية؟ ما صلة المتخيل بأنماط تمثل الماضي وأشكال العيش في الحاضر وسبل تصور المستقبل؟

يعتبر ب. ريكور أن تملكنا لقوة المتخيل الإبداعية لن تكون ممكنة سوى ضمن إرساء علاقة نقدية مع كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلين من الوعي المغلوط¹³. هذا الاشتراط يستهدف من ورائه نقد نظريتين كبيرتين هما الماركسية والتحليل النفسي.

3 المتخيل والإيديولوجيا واليوتوبيا:

«لا يصح الانطلاق مما يقوله البشر، يتخيلونه، يتصورونه هم أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم، تفكيرهم وتصورهم للوصول فيما بعد إلى البشر بلحهم وعظمهم، كلا ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي، فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية (...) لهذا السبب فإن الأخلاق والدين وسائر الأشكال الأخرى للإيديولوجيا وكذلك أشكال الوعي التي تناظرها تفقد كل ظواهر استقلالها. فلا تاريخ لها ولا تطورا، بل على النقيض من ذلك فالبشر بتطوير إنتاجهم المادي وعلاقتهم المادية يعيرون

13 - Ricoeur, R, Du texte à l'action. Essai d'herméneutique, T. II, Esprit - Seuil, 1986, p. 13.

واقعهم الخاص وفكرهم ونتاج فكرهم معا. ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، إنما الحياة هي التي تحدد الوعي¹⁴.

يصب هاجس النظرية الماركسية بشكل رئيسي على الإنتاج والعلاقات الماديتين للبشر بوصفهما سبيل التطور والتغيير، في حين تعتبر الانتاجات الفكرية وسائر أشكال الإنتاج الايديولوجي انتاجات فوقية تتفاوت درجات صلاتها بالحقائق المادية والتاريخية للبشر. تتسم الايديولوجيا بما هي منظومة من التمثلات (صور، أساطير، أفكار، مفاهيم) «بنوع من الوجود وبدور تاريخي¹⁵» لكن هذا الوجود وذاك الدور لا يتمتعان في الماركسية بالإيجاب على اعتبار أن الايديولوجيا بجميع أشكال تمظهراتها ليست غير وعي خاطئ وزائف ومقلوب¹⁶ وبسبب ذلك لا تؤثر قوتها ووجوها على قوة المجتمع، بل على عجز أفرادها على حل مشاكلهم المادية والواقعية.

«يتصور مانهايم أن الايديولوجيا واليوتوبيا مرتبطتين بالوعي الخاطئ، كما أنهما كليهما «متعاليان عن الكائن الاجتماعي فالايديولوجيا من حيث إنها متجهة صوب الماضي ستكون وظيفتها هي الحفاظ على الوضع الاجتماعي في حين أن اليوتوبيا وهي مشرّبة نحو المستقبل هي عامل ثوري¹⁷».

إن ما يتغافله كارل مانهايم، حسب ج. غايل، هو الالتباس الكبير لمفهوم اليوتوبيا الذي يعني أحيانا سلوكا فرديا فصاميا

14 - ماركس - أنجلز، نصوص حول الدين، ترجمة ياسين الحافظ، دار الطليعة، 1981، ص: 58.

15 - غايل، ج، الايديولوجيا، ترجمة محمد سيلا صم، كتاب تساؤلات الفكر المعاصر، دار الأمان، 1987، ص: 100.

16 - ج. غايل، مذكور سابقا، ص: 100.

17 - نفس المرجع، ص 98

وفرارا إلى أحلام عقيمة¹⁸ مثلما يشير أحيانا إلى الجماعات التي
تحلم باللاممكن لتحقيق الممكن¹⁹.

تستثمر الايديولوجيا واليوتوبيا مكونات ومخزونات المتخيل،
الأمر الذي يجعله إحدى رهانات الصراع الاجتماعي من جهة
ويسهل عملية مماهاته، على طريقة النظرية الماركسية مع هذين
الشكلين من الوعي ومن ثم الحكم عليه بوصفه انحرافا في المسار
الحياتي للناس ابتداء مع تاريخ الصراع الاجتماعي وسيزول وينتهي
مع بناء مجتمع اللاصراع.

يوجه ك. كاستورياديس للنظرية الماركسية سؤالاً أساسياً
بخصوص تصورهما لإنتاجات المتخيل، صاغه بالكيفية التالية :
إذا كان المتخيل انحرافا يعرفه تاريخ المجتمعات فلماذا في
المتخيل بالضبط يبحث كل مجتمع عن التمتع الضروري لنظامه؟
لماذا تصادف كل مرة في نواة هذا المتخيل وعبر كل تعبيراته شيء ما
لا يمكن اختزاله فيما هو وظيفي؟²⁰.

عبر هذا السؤال يقصد ك. كاستورياديس نقد التصور الماركسي
للمجتمع. فهذا الأخير لا يمكن اختزال بنياته وصراعاته وحركيته
فوقية كانت أو تحتية في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي -
الإنتاجي. بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على
أنماط إدارة وتوجيه المصالح الاقتصادية، تسوده وبنفس القوة علاقات
المعنى، مثلما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح
الاقتصادية فقط بل أيضاً أنماط الشرعية.

18 - نفس المرجع ، ص : 99 .

19 - نفس المرجع والصفحة .

20 - Castoriadis. C. Ibid. p : 179.

يعتبر ب. أنصار أن سؤال علاقات المعنى وكذا سؤال الشرعية المرتبطة به، قد شكل النواة الأساسية لتيار كبير وجديد داخل مجال العلوم الاجتماعية، موضوعه هو البحث في الممارسات الرمزية أما خلفية النظرية فتكمن في الانزياح عما سطرته ورمسته الماركسية من اعتماد على مقولة "في آخر المطاف" التي تقود دائما إلى النزعة الاقتصادية في التفسير والتحليل.²¹

ويعتبر ب. أنصار كلا من ج. بلاندي وآلان تورين وبير بورديو من بين أعمدة هذا التيار والذين بحثوا وفكروا المجتمع عبر الكشف عن الدور الكبير الذي تلعبه الثقافة بشكل عام، والممارسات الرمزية والتخيلية بشكل خاص في بلورة وتشكيل أنماط الصراع والدينامية، داخل المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وليس فقط العتيقة.²²

إن تحليل العلاقات الاجتماعية بأدوات مفاهيمية جديدة من مثل «الرأسمال الرمزي» وحقل الإنتاج الرمزي²³ بكل المفاهيم الدائرة في محيطها (خطوة رمزية، مصالح رمزية، عنف رمزي، هايتوس...) يبرز أن رهانات الصراع الاجتماعي ليست اقتصادية محضة، مثلما أن إنتاجات الأفراد والفئات الاجتماعية للتمثيلات والأفكار والصور وممارساتهم للطقوس والشعائر لا تنم عن وعي موسوم بالضلال والخطأ والإنحراف، بل إن الأمر يتعلق بإنتاجات رمزية حاضرة في صلب هاته الصراعات، بل إنها ما يثبت أن علاقات القوة غير مفصولة عن علاقات المعنى.

21 - Ansar. P. *ibid*, p: 167.

22 - *ibid*, pp 167-168.

23 - للإطلاع على تعريفات ب. بورديو لهاته المفاهيم يمكن الرجوع إلى :

Bourdieu. P. *le sens pratique*, ed. Minuit 1988, pp: 200-201-202. -

Le marché des biens symboliques l'année sociologique, 1971, n 22, p. 53.

إن الإيديولوجيا تريح الأفراد، مثلما تنزع نحو تحويل ممارساتهم الاجتماعية إلى ممارسات شرعية في وجه جماعات أو طبقات أخرى. ولأن العلاقة الواعية هي بعد أساسي من الممارسة الاجتماعية، فإن الصراعات والمواجهات الإيديولوجية هي مواجهات واقعية لأجل ترسيخ الشرعية²⁴، وليست انحرافا بالصراع الاجتماعي نحو مناطق موهومة أو ضالة.

في سياق الاهتمام العام بالحركات الاجتماعية يرسخ آلان تورين الزحزحة التي مارسها ب. بورديو على مقولة «الاقتصادي محدد في آخر المطاف» والتي سيطرت لمدة طويلة، وذلك عبر إرساء تصور للمجتمع تحتل فيه الثقافة والثقافي موقعا أساسيا.

يدور السؤال الأساسي لهذا السوسيولوجي حول الفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته وعلى كفاءات اشتغاله الخاص وذلك قصد تطوير ذاته وتجاوزها²⁵. الأمر الذي مفاده أن المجتمع ينتج ذاته بفضل قدرته على إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي والتاريخي الخاص. يقول آلان تورين: «ليست العلاقات الطبقة موصولة بقوة الإنتاج في لحظة معينة من النشاط الاقتصادي و التقسيم التقني للعمل، بل إنها تعبير الفاعلين الاجتماعيين عن الفعل التاريخي ذاته لمقدرة الفعل على الذات»²⁶. ولأجل بيان فعل المقدرة الذاتية للمجتمع على إنتاجه الذاتي لأليات اشتغاله، وكذا لتاريخيته الخاصة. الذاتية يقترح آلان تورين ثلاث مكونات أساسية مترابطة وإن متميزة، تخترق العلاقات الاجتماعية: مكون التراكم، مكون نمط المعرفة، مكون النموذج الثقافي.

24 - Ansar. P. ibid, pp: 176-177

25 - Tourain. A, *la Reproduction de la Société*, ed. Seuil. 1973, p: 57.

26 - ibidem

بالأول يعني جنبي متتوج العمل المنجز تحت رقابة الطبقة المسيطرة، وبالثاني يعني مجموع المعارف مثل العلوم، وبالثالث يعني صورة المجتمع حول إبداعاته.²⁷

إذا كان المكون الأول يستحضر الاقتصادي، فإن المكونين الآخرين يستحضران الثقافي سواء في البعد المعرفي العلمي أو في البعد الاجتماعي والرمزي العام.

يتجلى حضور الثقافي ضمن العلاقات الاجتماعية في كون رهانات الصراع الاجتماعي ليست قائمة فقط حول إدارة وتدير الملكية، بل إنها قائمة وبشكل أساسي على إدارة وتدير ومراقبة التاريخية بما هي مراقبة للفعل الذي يمارسه المجتمع على ذاته وعلى ممارساته الثقافية والاجتماعية، وكذا نوع ووجهة توجيه هذا الفعل.²⁸

«إن علاقة الصراع بين الطبقات تصبح إثر هذا مواجهة بين فاعلين متعارضين وذلك لأجل المراقبة الاجتماعية والسياسية للتاريخية»²⁹. يتجلى الصراع حول مراقبة التاريخية في محاولة الطبقات الاجتماعية وخصوصا المسيطرة منها، جعل مصالحها الاقتصادية والنموذج الثقافي الذي يسم المجتمع برمته شيئا واحدا، ومن ثم جعل التوجه التاريخي لفعل المجتمع الذاتي متماها مع توجهها.

يحضر «النموذج الثقافي» في ثنايا وعلاقات المجتمع بكلية. مثلما بفضل تعدد التوجهات الأساسية للفعل التاريخي، ويسبب

27 - i bid, p. 26.

28 - Touraine. A, Pour la Sociologie ed Seuil, 1974, p. 56.

29 - Touraine. A, La reproduction de la société, ibid, p:189.

ذلك يتميز عن الايديولوجيا التي تخص تمثل فاعلين اجتماعيين محددين للعلاقات الاجتماعية ولموقعهم داخل هاته العلاقات. إن الهاجس الأساسي للفئات أو الطبقات الاجتماعية المسيطرة هو العمل على محو هذا التمايز ومن ثم تأسيس التماهي بين تمثلاتها الخاصة وتمثلات المجتمع الكلية. حينما تنجح طبقة ما في تحقيق هذا التماهي أو تعمل لأجل النجاح في ذلك فإنها حسب ألان تورين تنتج ليس فقط إيديولوجيا ولكن يوتوبيا. يقول بهذا الخصوص : «تنتج حركة ما إيديولوجيا، أي تمثلا لعلاقاتها الاجتماعية، وتنتج أيضا يوتوبيا، تتماهى بفضلها مع رهان الصراع، أي مع التاريخية ذاتها»³⁰.

ليست اليوتوبيا شيئا منزوع الفعالية، أو تمثلات من دون دلالة اجتماعية بل إنها رهان أطراف الصراع الاجتماعي لتجاوز وضعيتهم الخاصة وتعميمها على المجتمع بكامله وذلك قصد التحكم في توجهاته التاريخية الكبرى. إن خلق العلامات والرموز وتأجيج العواطف السلوكات الجماعية وإنشاء التمثلات المتخيلة تضفي على الصراع حول التاريخية دينامية خاصة لكن إلى جانب ذلك لا يجب الخلط بينهما وبين المتخيل الاجتماعي أو النموذج الثقافي. ولأجل عدم استهلاك هذا الخلط يلح ألان تورين في أكثر من مناسبة على ضرورة تفادي السوسيولوجي الوقوع تحت إمرة المناضل لأنه إن فعل ذلك فسيكون رجل إيديولوجيا ليس إلا³¹.

تكمن أهمية مثل هاته السوسيولوجيا في فتح باب البحث على منافذ ظلت مهمة وغير معتبرة، بل مبعدة، وبفضلها يقول

30 - Touraine. A La voix et le regard, Paris seuil, 1978, p. 129.

31 - Touraine. A. pour la sociologie, ibid, app. 16-18-20-54.

ب. أنصار «تم التوجه نحو المجتمع في تحولاته وإبداعاته، أي تم التوجه نحو المجتمع في غليانه، حسب تعبير جورج غيرفيتش، وفي ابتكاراته التحليلية، الأمر الذي يضع موضع شك التغيرات المقروضة والمهدمة للدينامية الاجتماعية»³².

لم تعد الآفاق الرمزية وكذا الدلالات الجمعية والمضامين التخيلية مجرد استيهامات متعالية على التاريخ والمجتمع لا تنتج سوى في لحظات الضعف والعجز الواقعيين، بل أصبحت معترف بها بوصفها متخيلا اجتماعيا معبرا عن علاقات اجتماعية موسومة بالتناقض والحركة، متخيلا قابلا للوصف والتحليل

إن مبتغى إبرازنا لبعض مكونات تيار السوسيولوجيا الدينامية وهي تؤسس لمفاهيم وطرق وموضوعات بحث جديدة، مخالفة لدوغمائية التحديد الاقتصادي الأحادي يكمن في :

- إعادتها الاعتبار للتوجه نحو المجتمع، ليس كفكرة متعالية، ولكن كعلاقات اجتماعية مختزقة في العمق والسطح بالسيروية الدينامية للمتخيل.

- إظهارها للدينامية الاجتماعية وهي محورة ليس فقط حول توسيع حقل الملكية الاقتصادية، ولكن أيضا حول رهاني الشرعية والتاريخية.

- إبرازها كون رهان علاقات القوة والسيطرة داخل المجتمع، غير منفصل عن رهان التحكم في أسباب إنتاج المعنى وكذا صورة المجتمع عن ذاته.

32 - Ansar. P, ibid p:307.

هاته المكتسبات التي لم يكن لوضعية وماركسية القرن التاسع عشر وبداية العشرين أن تأخذها بعين الاعتبار تستدعي كما يقول م. مافوزيلي ضرورة سوسولوجيا المتخيل³³.

4 - المتخيل الاجتماعي والدين.

لقد نحكم في استحضارنا للنظرية الماركسية أثناء البحث في المتخيل الاجتماعي الضرورة النقدية التي يفرضها حضور مفاهيم مثل الايديولوجيا واليوتوبيا بوصفهما شكلين للوعي قد يخلقا التباسا كبيرا في فهم طبيعة وأدوار المتخيل الاجتماعي. وينفس المحفز يفرض بيان مجال المتخيل الاجتماعي التعرض النقدي لنظرية التحليل النفسي الفرويدية، لكن هذه المرة ليس بيان تمايزات الايديولوجي واليوتوبي عن التخيلي، بل لإبراز، الفواصل بين هذا الأخير ومفهوم الوهم الذي يشغل موقعا مركزيا عند سيغموند فرويد.

وإذا ما كان كارل ماركس قد استعمل مفهوم الوهم لنعت الدين³⁴ فإن فرويد سيتجاوز هذا الاستعمال الاصطلاحي ليحول الكلمة، إلى مفهوم يسمح باشتقاق مفاهيم أخرى من مثل عودة المكبوت والتكرار وقتل الأب... إلخ.

يعتبر فرويد في كتابه «مستقبل وهم»³⁵ الأفكار الدينية أوهاما أي «تحقيقا للرغبات الإنسانية الأكثر عتاقة، وقوة وضغطا. إن سر قوة هاته الأفكار كامن في قوة هاته الرغبات»³⁶.

33 - Maffesoli. M, la violence totalitaire, P. U. F, 1979 p. 98.

34 - يعتبر ماركس/ أنجلز أن «الدين هو تحقيق الوهمي للكائن الإنساني» ، أنظر نصوص حول الدين، مرجع مذكور سابقا، ص: 33.

35 - Freud. S, L'Avenir d'une illusion, P. U/F, 1971

36 - ibid, p. 43

يميز س. فرويد الوهم عن الخطأ قائلاً: «ليس الوهم والخطأ شيئاً واحداً. فما يميز الوهم هو كونه مشتقاً من الرغبات الإنسانية. إنه قريب من فكرة الهذيان داخل الطب النفسي، لكنه يميز عنها () فهذه الأخيرة توجد على طرف النقيض مع الواقع، في حين أن الوهم ليس خاطئاً بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع»³⁷.

إن إرث الأفكار الدينية يتضمن تحقيق الرغبات العتيقة وبذلك تتأسس الأفكار الدينية بوصفها أوهام الإنسانية، مثلما تتضمن إلى جانب ذلك أنماطاً مهمة من التذكر التاريخي *réminiscences* ³⁸ *historiques* وبذلك تتخذ الأفكار الدينية شكل عصاب تملكي كوني للإنسانية يجعلها حسب فرويد متأصلة في، بل ومشتقة من العقدة الأوديبية³⁹.

تدور عقدة أوديب حول فكرة رغبة الطفل الذكر الدفينة في قتل الأب وتملك الأم تلك الفكرة التي تنتمي إلى ما قبل تاريخ الأديان، والتي تجعل من الديانة تحييناً تكرارياً لتذكر فعل القتل هذا، ومن شعائرها تكراراً طقوسياً لتلك اللحظة. إنه الإنشداد إلى ما يسميه فرويد بـ«الحقيقة في الدين»⁴⁰، والذي بفضل يبرسي الآليات المشككة لكل ديانة.

تتمثل أولى هاته الآليات في كون الدين نتاج استيهامات عتيقة أو بدائية (رغبات محققة استيهامياً). وثانيها في كون هاته الاستيهامات

37 - *ibid* p 44.

38 - *ibid* p 60.

39 - *ibid* p 61.

40 - Ricoeur. P, de l'interprétation, p 518.

هي ما يعمل كل دين على تكراره، وثالثها أن صلة آلية التكرار بعقائدها الاستيهامات هي ما يمنح للديانة غناها الرمزي.

ارتكازا على الآلية الأولى ينعت فرويد الديانة بالوهم، وارتكازا على الآلية الثانية، أي آلية التكرار يبنى تصويره للرمز بشكل خاص بوصفه مشابهة. أما الآلية الثالثة فيفضلها يبنى فن التأويل الرمزي الذي مكنه من تعميم آليات التحليل النفسي على المجال الأنثولوجي، ومن ثم مغادرة حقل الظواهر الفردية نحو الظواهر الجماعية.

في كتاب «طوطم وطابو» يبرز فرويد الأساس الأصلي لتشكل الديانة، ارتكازا على تأويل أسطورة قتل الأب وصراع الأخوة⁴¹. لقد آل صراع الإخوة إلى الإنتهاء بتعويض الماتم بالحفل، وذلك عبر تعويض قتل الأب بقتل الحيوان/ الطوطم. يقول س. فرويد: «يشغل الحيوان الطوطمي في الواقع موقع الأب، إنه إبداله، الأمر الذي يبرز تناقضا أساسيا، يتمثل من جهة في منع قتل الحيوان ومن جهة ثانية الحفل الذي يتم مباشرة بعد موته»⁴².

إن ازدواجية القتل والاحتفال تكشف التناقض الحاصل في الرغبة الأولى والأصلية لقتل الأب. يقتل الحيوان كتعويض عن الرغبة الفعلية في قتل الأب، وفي الآن ذاته يتم الاحتفال بفعل القتل بوصفه إعلانا لفرح التعاقد بين الإخوة على إنهاء الصراعات القاتلة والفعلية لأجل تحويلها إلى المجال الرمزي. ارتكازا على هذا الحدث المتخيل أساسا تبنى الديانة، مثلما بفضلها تشكل شعائرها كفعل تخميني وتكراري.

41 - Freud. S, Totem et tabou, Payot, 1984, p p 174-176.

42 - ibid, p . 162.

يعتبر س. فرويد حدث القتل الذي يقام لأجل الحفل وكذا الوجبة الطوطمية «نقطة انطلاق كل شيء» (تنظيمات اجتماعية، تقنيات أخلاقية، ديانات)⁴³.

وبسبب ذلك لن تكون الديانة، كما يوضح ب. ريكور ذلك، ضمن نظرية التحليل النفسي سوى تكرار رتيب لأصولها الخاصة. مثلما أن «موضوع» «عودة المكبوت» لن تدل على شيء مخالف لذلك. فطقس القداس يكرر الوجبة الطوطمية، مثلما يكرر موت المسيح، موت النبي موسى والذي يكرر بدوره الموت الأصلي للأب⁴⁴. بهذه الكيفية تبني الديانة على تكرار الاستيهامات الأصلية المرتبطة بالرغبة الدفينة والمكبوتة في القتل الفعلي للأب، ولأن أمر الديانة حادث حسب فرويد على هذا النمط، فإن صلتها قائمة أساساً مع «عودة المكبوت» وليس مع المقدس⁴⁵.

يعلن ك. ليفي ستراوس في كتابه «الطوطمية اليوم» أن هذا الكتاب يقصد دحض الأوهام التي رسخها س. فرويد بخصوص هذا الموضوع⁴⁶. يتجلى خطأ فرويد الأساسي حسب ستراوس في كونه خلط بين التضحية والطوطم. وهما نظامان متميزين. يوضح ليفي ستراوس ذلك قائلاً: «كل تضحية تؤدي إلى تضامن طبيعي بين المضحي والله والشيء المضحي به، أو الأضحية، سواء أكان هذا الشيء حيواناً أو نباتاً أو موضوعاً حياً. ويرجع ذلك إلى كون فعل الافتراس لا يكون دالاً فقط كهولوكوست. إن فكرة

43 - ibid, p. 163.

44 - Ricœur. P. de l'interprétation, ibid, p: 513

45 - Levi Strauss. C Totémisme aujourd'hui, P. U. F, 1969, p. 149.

46 - ibid p. 41.

التضحية تحمل في ذاتها بذرة الخلط مع الحيوان، ذلك الخلط الذي قد يتسع مداه إلى ما بعد الإنسان ليشمل الألوهية.

إننا بالخلط بين التضحية والطوطمية ندفع أنفسنا لتفسير الأولى بوصفها بقايا أو ترسبات للثانية، مع العلم أن الطوطمية لا تحتضن أشياء عتيقة أو بعيدة في الزمن، بل إن صورتها ملقاة وليست متلقاة، مثلما أن مادتها ليست مستقاة من الخارج⁴⁷.

بناء على هاته الفكرة التي تشكل محور كتاب «الطوطمية اليوم» يدخل ليفي ستراوس النظرية الفرويدية في دواليب لسانية وتصنيفية. على المستوى اللساني يعتبر ل. ستراوس أن العلاقة بين الإنسان والطوطم ذات طبيعة استعارية لأنها تنبني على الاستبدال. لقد استبدل الأب بالحيوان، بينما العلاقة بين الله والحيوان فإنها ذات طبيعة كنائية مبنية على المجاورة. أما على مستوى التصنيف فإن ل. ستراوس يميز بين العلاقة القائمة بين الآلهة والنوع النباتي من جهة والنوع الحيواني من جهة أخرى. مع النبات ترتبط الآلهة برابطة رمزية في حين أن صلتها مع الحيوانات واقعية على اعتبار أن الصلة قائمة مع حيوان بعينه⁴⁸. إن الإلاه حسب ل. ستراوس يسكن الحيوان/ الطوطم لكنه متمايز عنه، أما الأب فقد استبدل فعل قتله بقتل الحيوان، وبسبب ذلك تنفك صلة التماهي التي أرساها فرويد بين الأب والطوطم والإله لتصبح إثر ذلك العلاقة بين الله والحيوان متممة لمجال الحدث في حين تصبح العلاقة بين الإنسان والحيوان متممة لنظام البنية⁴⁹.

47 - L. Strauss. Totémisme aujourd'hui, ibid, p. 149

48 - ibid, p. 41.

49 - ibid p. 37.

إذا كانت انتقادات ل. ستراوس قد استهدفت إخراج الحدث الأصلي المتمثل في رغبة قتل الأب واستبدالها بقتل الحيوان/ الطوطم من المجال الزمني الدياكروني إلى المجال السانكروني الأفقي والعلائقي فإن انتقادات بول ريكور ستنصب على فحص الكيفية والوجهة التي نحاها من. فرويد في تأويل الأسطورة. يعتبر ب. ريكور أن هنالك حدثاً أساسياً في أسطورة قتل الأب، ويتمثل في اللحظة التي سيتعاقد فيها الأخوة كي لا يتجدد بينهم القتل. هذا التعاقد له دلالة كبرى لأنه يضع حداً لتكرار فعل القتل : إنه حدث مؤطر للأسطورة لكن يبدو أن فرويد ظل مشغولاً بشكل كبير بالتكرار الرمزي للقتل في الواجهة الطوطمية على حساب التصالح الذي حدث بين الأخوة.⁵⁰

إن اهتمام فرويد بالتكرار الرمزي لفعل قتل الأب على حساب المصالحة بين الأخوة، ومن ثم بالطوطم على حساب الطابو هو ما جعله يرى في الحدود الأولى أصلاً والثانية نتائج ليس إلا. وسبب ذلك لن تصبح أشكال التنظيم الاجتماعي والقواعد الأخلاقية سوى نتائج لفعل التكرار الرمزي للقتل مثلما لن نكون الديانات سوى وهم تكرر باستمرار الشعائر والطقوس الأمر الذي سيعتبره بول ريكور أن من مؤدياته السلبية تهديم المحال الرمزي الذي بفضل يفتني وجود كل ديانة.⁵¹

إن سيادة أو عمومية التأويل الاختزالي للدين سواء من طرف المؤمن الذي يشغل وضعية العارف بالكلام الإلهي ويؤهل نفسه

50 - Ricoeur. P. De l'interprétation, ibid, p : 514.

51 - ibid, p 509.

بسبب ذلك لتسطير الحدود بين التأويلات والاجتهادات حسب مدى اقترابها أو ابتعادها عن النص الديني المؤسس. أو سواء من طرف الباحث الذي يعمل على إرجاع الدين لعلّة وحيدة مفسرة وضابطة. بقدر ما يؤدي إلى رفع الحدود لدى المؤمن، بين الرمز والوثن والإيمان والدين، فإنه يؤدي إلى رفع الحدود لدى الباحث، بين المرجعية النظرية المفسرة وموضوع التفسير (الديانة).

يعمل المؤمن الذي يفرض نفسه أو تفرضه جماعته، ليشغل وظيفة حارس الحدود على إظهار الديانة في صبغتها العقلانية (بالمعنى الحرفي وليس الفلسفي للكلمة) وذلك عبر إيالة حدودها وضبط ومراقبة شعائرها، وحصر مبادئها، واختزال تأويلاتها وأنماط الاعتقاد فيها، الأمر الذي يقن الغنى الرمزي للديانة ويدفع بهاته الرمزية، الغنية، بأبعادها وأنماط الممارسة التأويلية المتصلة بها، إلى الانزياح عن دائرة الديني الواسعة إلى دائرة الإيمان أو الاعتقاد المحدود، ومن ثم من دائرة إغناء الرمز الديني إلى دائرة تفعيد الإيمان الوثني (الحرفي والدوغمائي). يعرف ب. ريكور الاعتقاد بكونه «الجهة الرمزية التي تسقط معها وظيفة الأفق لتتحول إلى وظيفة الموضوع، مانحة بذلك شرط ولادة الأوثان»⁵².

يمكن اعتبار الاعتقاد الوثني شيء «لأفق المعنى المفتوح الذي يتحرك فيه كل رمز، ومن ثم تحويله إلى موضوع شيئي متعال عما هو طبيعي وثقافي واجتماعي وذاتي». وبسبب ذلك تنتفي الحرية التي يوفرها الرمز بفضل تعددية معناه وتحدد صلاتها بالتاريخ والمجتمع وكذا أنماط العيش الحياتي، لتتحول إلى موت داخل الاعتقاد الجامد واللازمي في مبادئ وقواعد صامتة مبررة بتأويلات جد اختزالية.

52 - Ricoeur. P. ibid, p. 510.

يفوت اختزال الديانة فيما هو عقلائي، تشريعي وشعائري أو إرجاعها لمنطق العلة الوحيدة المفسرة، اقتصادية كانت أو أنثروبولوجية، فرصة الكشف عن الصلات المؤسسة والمتشابكة للذين بالتاريخي والاجتماعي والرمزي والقدسي.

يعتبر كاستورياديس أن «جميع المؤسسات ومن بينها المؤسسة الدينية قد وجدت منبعها في التخيل الاجتماعي، ذلك التخيل الذي بفضل تقاطعاته مع الرمزي أهل المجتمع لكي يكون مجتمعا»⁵³. تتجلى تلك التقاطعات والصلات في كون المجتمع ينتج متخيلا ثانويا يظل ملازما للتخيل الراديكالي أو المؤسس فإذا كان الله حسب كاستورياديس، من إنتاج التخيل الراديكالي للمجتمع، فإن خلق العالم في سبعة أيام، مثلا، يشكل عنصرا رمزيا منتما للتخيل الثانوي وظيفته الأساسية ليس هو الاعتقاد ولكن تحفيز المرء على طرح السؤال عن لماذا سبعة عوض عدد آخر؟⁵⁴، بهذه الكيفية يكون الرمز، كما يقول ب. ريكور، مانحا لإمكانية التفكير⁵⁵، وتكون إلى جانب ذلك الممارسة النقدية للوثن شرطا لإنجاز هاته الإمكانية.

إذا كان الرمز من إنشاء التخيل الثانوي للمجتمع حسب كاستورياديس، فإن هاته الرمزية المشكلة تعتبر لغة المقدس المفضلة بامتياز، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن اعتبار س. فرويد قد مارس تأويلا احتزاليا فقط لأسطورة قتل الأب ومن ثم للديانة بشكل عام، بل لقد كانت تأويلاته ضحية لعدم تبين الإوالات المشغلة للمقدس والمشغلة من طرفه.

53 - Castoriadis. C, L'institution imaginaire de la société, ibid, p 183.

54 - ibidem

55 - Ricoeur. P, de l'interprétation, ibid, p 521.

«قتل أب حقيقي، بطل حقيقي، تم لمرة واحدة، هذا الأب الرهيب كان وحشا في حياته، وسيصبح بموته، وبعد موته بطلا مضطهدا. من ذا الذي لا يتعرف هنا على إوالية المقدس التي خدعت فرويد لأنه لم يستطع كشفها تماما؟»⁵⁶

يتوجه ر. جيرار إلى الكيفية التي يشتغل بها المقدس، تلك الكيفية التي وحدها قدرة على تفسير وفهم المفارقات المتعلقة بفعل القتل والاحتفال في الآن نفسه، من جهة، وبمنع قتل الحيوان/ الطوطم ثم الاحتفال بعيد يترتب على موته من جهة ثانية.

تبنّي هاته المفارقات التي يعتبرها ر. جيرار من بين الآليات التي يشتغل بها المقدس على ما يسميه بالضحية أو كبش الفداء *bouc émissaire* التي وحدها «توحد وتجمع الشمل، تؤدي إلى عودة الإجماع ضد هاته الضحية وحولها، إن لفظتي ضد وحول تفسران «تناقضات المقدس» وكذا ضرورة العودة إلى قتل الضحية ولو كانت إلهية، لأنها إلهية»⁵⁷.

ليس فعل القتل، في رأي ر. جيرار، علة وجود الطوطم والمحظورات، بل كل ما يمنع القتل.

إن ما يمنع القتل يوجد كآلية وراء وجود الضحية البديلة التي تعتبر نقطة لانطلاق النظام الثقافي، وأسا لكل الأفعال الطقوسية. «إن نظرية الضحية البديلة هي البداية الحقيقية لكل دين وأيضا لتحريم المحارم. إوالية الضحية البديلة هو الهدف الذي لم يستطع فرويد إدراكه»⁵⁸.

56 - جيرار ر.، العنف المقدس، ترجمة جهاد هواش وعبد الهادي، دار الحصاد للشعر والتوزيع، 1992، ص: 24.

57 - ibid, p. 234.

II - المقدس.

1 - ما المقدس؟

هل يمكن اعتبار البدء بالبحث عن ماهية المقدس مدخلا من مؤدياته الإمساك بالمقدس، أم أن البحث عن هاته الماهية إعلان بدئي بأننا سنتحرك خارج مجاله وسلطته؟

يعتبر ر. ماكاريوس أن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم⁵⁸. يحول البحث في المقدس، هذا الأخير، إلى موضوع شبيه بجميع موضوعات الفكر، يقال باللغة ويفكر بها وفيها، الأمر الذي يخضعه لمنطقها وعقلانياتها الداخلية. ومن ثم يدخل عليه ما هو غريب عنه، ومتعارض معه.

لكن ألا تكون بهذه الكيفية قد ارتكزنا على تعريف للمقدس من حيث هو ما لا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة والبحث؟ أي من حيث هو ما يفارق ويتعالى عن المجال الديني بكل تبعاته ولواحقه؟ ألا يكون قول الباحث ر. ماكاريوس شكل من أشكال التورط في فضاء المقدس، من حيث هو ما يعرف ولا يعرف أو يحدد. مل يفارق عالمنا الإنساني ونرغب في نفس الوقت ضبطه وإخضاعه لآليات تفكيرنا؟ وهل انتهاك المحرم شيء مفصول وخارج عن دائرة المقدس أم شكل من أشكال الاقتراب منه والانهراط في عالمه؟

إن افتراض إبطال مفعول المقدس حين بحثه وتفكيره يحيل على تعريف معين للمقدس بوصفه ما ينتهي بحلول ما يعارضه ويغايّر

58 - ibid, p : 237.

59 - Mekarius (L. levi), le sacré et la violation des interdits, Payot, Paris, 1974, préface, p 8.

طبيعته. وقد أرسى دور كهائم هذا التعريف، وأسس به البحث في هذا المجال.

يحدد إ. دور كهائم قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المندس le profane فالمقدس لا يلتقي بالمندس ويلاصقه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما، وبسبب ذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا للطرف الآخر⁶⁰. ويقدر ما يحيل المقدس داخل سياق تعارضه مع المندس إلى ما هو طاهر وخالص pur، فإن المندس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس.

إن المقدس في تصور إ. دور كهائم متماثل مع الإلهي، وهذا الأخير ابتكار جمعي، لذا فإنه مميز بالتعالى عن حياة الأفراد، وهو الوجه المفاوق والمتعالى لحياة الجماعة الدنيوية. وبسبب سماته تلك لا يستطيع التعايش مع ما يعارضه ويهدمه سوى بكيفية مفارقة ومتوازية⁶¹.

وعلى الرغم مما يمكن أن نخالف أو نعترض به على هذا التصور، فقد أثار إلى جانب العمل الذي رافقه به مارسيل موسى حول الهبة والسحر⁶² عنصرين أساسيين ظلّا لصيقتين بكلّ البحوث البعيدة في هذا المجال. يتمثل العنصر الأول في إيهامية المقدس، ويتمثل الثاني في كون هاته الإيهامية المحايثة للمقدس قد فرضت طريفا خاصا في مجال البحث، عرف بالتعريف أو البرهنة بالخلف. فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عما يعارضه، بل يصبح تعريفا لهذا الحد المعارض الذي نصطلح عليه بالمندس.

60 - Durkheim (E), les formes élémentaires de la vie religieuse livres de poches, Paris, 1991, p :538.

61 - ibid, p : 539.

يعيد أ. ديما في موسوعة «إينفرماليس» نفس التعريف الدور كهامي للمقدس. إنه ما يتعارض مع المندس⁶³. وبذلك يتم التعريف بالتعارض على نفس الطريقة الدور كهامية، ليتخلص أمام الباحث تعقد المجال وتشعبه، حيث يصبح بالإمكان إرساء الحدود بوضوح بين ما هو مقدس وما هو مندس. مثلما يمكن رصد علامات حضور طرف كل منهما بدقة وتمييز. إننا في ظل التعريف الدور كهامي نعتقد أننا نعرف ما نتحدث عنه. تقول الباحثة ل. ماكار يوس: «حينما نتحدث عن المقدس في الإثنولوجيا، فإن تعريف ما يناقض المفهوم يبقصنا. فالإثنولوجيون وعلى رأسهم دور كهائم، لا يترددون في معارضة المقدس بالمندس، ولكن ما هو المندس في تلك المجتمعات؟ المندس في مجتمع يسوده الرجال هم النساء. ولكن بما أننا نعرف أن النساء أكثر قدسية من الرجال فإننا سنكتشف بأنه في غياب معرفة ما يعارض لفظا محددًا بدقة فإننا لن نعرف اللفظ ذاته»⁶⁴. لهذه الأسباب تضيف نفس الباحثة بأن إبهامية لفظ المقدس، وكذا أشكال الشطط في استعماله، لا يجب أن ينسبنا حجم المشكل الذي بطرحه المقدس⁶⁵.

يطرح المقدس إذن، ليس مشكلة تعريفه فقط، ولكن مشكلة تعريف ما يفترض أنه متعارض معه ومضاد له، الأمر الذي يثير السؤال عن فعالية المنهجية الوضعية التي تفترض استقلالية الذات عن موضوعها، بينما هي في واقع الأمر متورطة في رسم معالم

62 - Mauss (M), Sociologie et anthropologie, P. U. F, 1950, première et deuxième partie.

63- Dumas (A), le sacré, encyclopedia universalis, vol 14, p 579-580.

64- Makarius (L. L), le sacré et la violation des interdits, ibid, p 8

65 - ibid, p 366.

«مقدس» محكوم بمنطق ذاتها الثقافية ومرجعياتها الدينية. إن المماهة بين المقدس والإلهي، أو بين المقدس والديني بقدر ما يؤسس مفارقة المقدس للديني من حيث ما هو مدنس، فإنها تكشف ما يمارسه الملاحظون ومن بينهم دوركهائم، من إسقاطات للمرجعية الثقافية اليهودية-المسيحية على ثقافات مختلفة ومغايرة، الأمر الذي يدفعهم أثناء بحثهم عن المقدس إلى إيجاد الديانة حيث لا توجد⁶⁶. ليس المقدس هو الإلهي، بل يكون إحدى تعبيراته، أو تجلياته، أو شكل من أشكال الاقتراب منه. إنه يلبي إحساسا لدينا يصعب تعريفه، مثله في ذلك مثل أي إحساس. عكس هذا تظل مظهرات وتجليات هذا الإحساس الكبيرة قابلة للتحليل⁶⁷. ولأن المقدس ليس رديفا للإلهي، فإن جدلية المقدس تتحول من جدلية مفارقة إلى جدلية معيشة⁶⁸.

لقد عملت الأبحاث الكثيرة التي جاءت بعد إ. دوركهائم بأشكال وزوايا نظر مختلفة على رفع التوازي التعارض بين المقدس والمدنس من جهة، ومن جهة أخرى، على فك وصال التماهي بين المقدس والديني من دون أن تنفي التشاركات والتعالقات الحاصلة بينهما. فالعلاقة بين المقدس والديني لم تكن يوما ما سهلة كما يؤكد ذلك الباحث ج. وينبرجر⁶⁹. يتجلى تعقد هذه العلاقة في الاختلافات الحاصلة بين الباحثين حول تحديدها. فمقابل من يجعل المقدس متماثلا مع الإلهي أو مع الديني، نجد من يؤكد الانفصال

66- ibid, p. 367.

67- Wartelle (A). *Reflexions sur le sacré*, in Corps et Ecrits, n3, 1982 p. 59.

68- Makarius (L. L) *le sacré et la violation des interdits*, ibid p. 8

69- Wunerburger (J. J), *Le sacré*, P. U. F, 1981, p. 5

التاريخي بين المقدس والمؤسسات الدينية⁷⁰. مثلما نجد من يؤكد أن الديني لا ينشئ المقدس ويؤسسه بل يحاربه من دون هوادة⁷¹.
تراجع كثافة هاته التعارضات في رصد العلاقة بين المقدس والديني في رأينا إلى أمرين :

- في سياق تمجدهم للعلاقة بين المقدس والديني لا يعير الباحثون اهتماما كبيرا للاختلافات الحاصلة بين الديانات سواء على المستوى العمودي أو الأفقي.

على المستوى العمودي التاريخي، هنالك اختلافات كبيرة بين الديانات المجردة والنسقية، من مثل الديانات الكتابية، والديانات «الأولية» التي ظلت مكرزة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعواملها الخفية والظاهرة. هذه الاختلافات لها أثر كبير على نوعية العلاقة بين المقدس والديني فالديانات الكتابية جعلت الكتاب واسطة بين المؤمن وكل ما يحيط به. فالعالم ينكشف للمؤمن عبر منظورات الكتاب، ومن ثم سيكون المقدس متميزا عن الديني رغم أنه سيظل مرتبطا به. وأول سمة لهذا الارتباط، ستتخذ شكل إخضاع للمقدس من طرف الدين، قد يتخذ شكل تكييف جديد لمكونات معينة، وإعادة لمكونات أخرى. سيلتقي المقدس مع الديني في نوعية العلاقة التي قد يربطها المؤمن مع الأشياء المحيطة به (أشياء، كائنات مرئية أو غير مرئية)، وداخل هاته العلاقة ذاتها سيحصل الصراع بين المقدس والديني، حيث سيمحور المقدس هاته العلاقة حول نوعية التصور والتهج والإحساس الذاتي، بينما سيدفع الديني، بفضل توسط القول

70- Ibid, p. 5

71- Tilhette (X), *faut-il laisser le sacré aux ethnologues ?* in corps et Ecrits, n 2, 1982, p. 107.

الإلهي هذه العلاقة نحو أو تجاه الذات الإلهية إن المقدس في حالة ديانات مماثلة لا يكون كافيا لتفسير سلوكات المؤمنين، على اعتبار إنه مطالب بنسق من الشعائر العملية والظرية، الفردية والجماعية، خاضعة لسنن وقوانين متضمنة في الكتاب الديني أو مستنبطة منه ومفسرة ومشروحة ومتبوعة بالجزاء والعقاب⁷².

ينعكس إغفال هاته الاختلافات بين غلط تشكل كل ديانة، أو أشكال بنائها الداخلي، سلبيًا على تحديد نوعية العلاقة القائمة بين المقدس والدين، مثلما ينعكس على نوعية تعريف المقدس. لقد انتبهت الباحثة ل. ماكاريوس إلى هذا الأثر الذي يخلفه إغفال هاته التمايزات. لذا كان السؤال الموجه لبحثها في المقدس كالتالي: «ما المقدس "الأولي"؟ وفيما يتمايز بناؤه الداخلي عن مقدس الديانات "المتطورة"؟»⁷³.

إلى جانب ما ذكرناه. يتم إغفال الفوارق الأفقية، خصوصًا حينما يتعلق الأمر بالديانات الكتابية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام). يرجع هذا الإغفال إما إلى الاكتفاء بمعرفة العلاقة بين المقدس والديني سواء داخل اليهودية أو المسيحية، ومن ثم التثبيت بكونية المقدس، وكونية مقولاته على حساب ما هو متمايز ومختلف. يقول في هذا السياق الباحث ه. ديديه: «بأن الزمني والوحي أو المقدس والديني، لا يتم فصلان بنفس الكيفية في أوروبا والعالم الإسلامي. ولكن التمايز يوجد ضرورة. فتحديد ما هو مفارق، وما هو محيط ومحدد، من حيث هو حامل للإلهي يعني رسم حد

72 - ibid, p. 8.

73 Makarius (L. L) le sacré et la violation des interdits, ibid. . p. 366.

ووضع حدود لما يوجد خارج هذا المجال. إن إرساء المقدس يفضي بالضرورة إلى تأسيس نظام ما هو دنيوي، وتعويض ديانة لأخرى يحدث دائما إعادة رسم لحدود المقدس والدنيوي، مثلما أن مقدس الديانة المهدامة يمكنه حسب الحالات إما أن يأخذ مرة ثانية من طرف الديانة الجديدة، ومن ثم يحول، إلى دنيوي حلال وطاره، أو دنيوي حرام ودفن⁷⁴.

تظل وحدة النوع الإنساني قائمة حسب «هـ. ديديه»، وهي تتجاوز حدود التنوع الثقافي واللغوي، لتبرز على مستوى النماذج الأصلية المقدسة⁷⁵. وبالرغم من أن باحثا مثل «هـ. ديديه» قد توجه نحو الإسلام بنصوصه المتنوعة⁷⁶، فإن طموح الكونية والعمومية لم يسمح له باستقراء الجزئي والمختلف، خصوصا إذا علمنا أن المناخي الجبهوية تسمح في جل الأحيان برسم حدود التعميم، وتخفيف ثقل الإسقاطات، مثلما تبرز في هذا المجال دقة تحديد طبيعة المقدس ونوعية العلاقات المتشابكة التي تصله بالديني. يغفل هاجس الكونية والعمومية، حينما يكون على حساب السياقات الثقافية المحلية، كثيرا من الأسئلة والصعوبات التي تعترض فعل تحديد وتعريف المقدس وكذا بيان علاقته مع الديني. فالانتقال من ثقافة إلى أخرى يطرح أول ما يطرح بالرغم من تشابه الكلمات، مشكلة معنى ودلالة هاته الكلمات. صحيح، كما يطرح «هـ. ديديه» بأن المقدس والدنيوي بكل المقولات الملحقة بهما، تجد منبعها في جذور لغوية مشتركة بين

74 - Didier (H), le sacré selon l'islam, in corps et Ecrits, n 2, 1982, p 181

75 - ibid p 189.

76 - أنظر دراسة هـ. ديديه المذكورة سابقا والمترجمة بمجلة مواقف، ع 65.

لغات سامية كثيرة، تتمثل في جذر (ق د س) و(ح ر م) و(ر ح م)⁷⁷. لكن هل يكفي هذا للتوقف عند خلاصة مطمئنة مثل : إن الأمر يحيل إلى البنيات الكونية للمقدس⁷⁸ دون اعتبار الصعوبات التي ستواجه هاته البنيات حينما نبحث وجهها المحلي .

إن لفظة مثل profane تعترضها صعوبات معنى كبيرة داخل الثقافة العربية الإسلامية. فهل نجعل مرادفها المندس أو الدينيوي؟ هل الدينيوي مندس داخل هاته الثقافة؟ هل هو معارض ومضاد لما هو مقدس وقديسي أم إنه حاضرا داخل فضاء المقدس؟

لن نجيب الآن عن هاته الأسئلة لأننا سنعود إليها بتفصيل، ولأن غرضنا الآن هو بيان ما يتتجه إغفال التمايزات العمودية-التاريخية والأفقية بين الديانات من آثار سلبية على تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والديني.

- يتمثل العنصر الثاني الكامن وراء كثرة الاختلافات في تحديد نوعية العلاقة بين المقدس والدين في إغفال تمييز أساسي انتبه إليه الفيلسوف الألماني "إ. كانط"، وجسده في إيضاح الفرق بين المقدس sacré والقداسة أو الولاية - sainteté. يشير المقدس إلى العلاقة بين ذوات وأشياء أو موضوعات هي أساسا موضوعات وأشياء العالم. بينما القداسة أو الولاية فإنها تحيل على العلاقة بين ذوات : ذات إلهية وذات مؤمنة⁷⁹. ويضيف "ج. شلهود" في نفس السياق بأن المقدس يعانق في الآن نفسه كلا من الطاهر pur والنجس l'impur

77- ibid, p . 189.

78- Ibidem

79 - bruch (J. L), *la philosophie religieuse de kant*, ed Montaigne 1986, p 133.

في حين يتوجه الدين للقداسة أو الولاية⁸⁰. هذا التمايز بين المقدس والقداسة أو الولاية، بقدر ما يعكس التمايز بين المقدس والدين، يحيل أيضا إلى درجات التداخل والقرب الشديدين بينهما. فمقولة المقدس ليست منفصلة عن مقولة القداسة أو الولاية. لكن تفصلها يختلف من ثقافة إلى أخرى.

لاتراعي عملية المماهة بين المقدس والدين أو المقدس والإلهي هذه التشابهات والتمايزات، الأمر الذي يقضي بشكل سهل إلى وضع خطوط التوازي والتعارض الكاملين بين المقدس والديني. لقد عمل باحثون مختلفون على الكشف عن هشاشة هاته الفكرة. في هذا السياق اعتبر إ. بريشارد أن العلاقة بين المقدس والديني حركية ومطاطية. وليست تعارضية ومتوازنة⁸¹. فمكونات العالم الديني ليست غائبة عن مجال المقدس، سواء على مستوى الوعي أو السلوك، والاستمرارية حاضرة بما أن الجسد يستخدم مثله مثل كثير من السلوكات الدنيوية في كثير من الطقوس. واللعب الطقوسي أكبر دليل على الاستمرارية الفيزيو-نفسية بين السلوكات المقدسة والدينية. إضافة إلى ذلك، قد تؤدي أشياء دنيوية بسيطة مثل شرب الماء، وظيفة إرواء العطش، وفي نفس الوقت وظيفة قدسية يؤثر عليها شكر الله وحمده.

في نفس سياق هدم التعارضية بين المقدس والديني، ورفع المماثلة بين المقدس والإلهي، اعتبر م. إلياد أن المقدس لا يتماثل

80 - Chelod (J) Structure du sacré chez les arabes, Maison-neuve et Larose, 1964, p. 42.

81 - أنظر هذه المعمورة في . Wünerburger, le sacré, ibid, p : 72-73 .

مع الإلهي بل هو تجل له فقط، وهو ما عبر عنه بلفظ hierophanie (التجلي) الأمر الذي يخرج المقدس من مجال المفارق المحايث. إن المقدس تجل للإلهي في الزمان والمكان والسلوك وال عمران والهندسة والطبيعة. . . إلخ⁸² ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام بفضل الجسر الطقوسي. تسمح الطقوس بفعل العبور بين الحدين لأنها تحين الزمن الأصلي الميثي بوصفه الزمن المؤسس للأزمة الوجودية والتاريخية⁸³.

نفس إمكانية تحتضنها العلاقة بالمكان المقدس. فهذه التجربة تجعل إمكانية تأسيس وتشكيل العالم قائمة باستمرار لذلك يقول م. إلياد: «حيثما تمشي المقدس في المكان انكشف الواقع وحدث العالم»⁸⁴.

يرتكز م. إلياد في تصوره للمقدس من حيث هو تجل على الكيفية التي يتصور بها إنسان المجتمعات التقليدية العالم من حيث هو عالم منشطر إلى كون منظم ومقدس (عالمنا نحن) وآخر عبارة عن فوضى وعماء ولا تعين chaos (عالم الجن والشياطين)⁸⁵.

لكن هذا الإنشطار أو تلك القطيعة بين العالمين ليست قارة وثابتة، على اعتبار أن المقدس يحل ويتمظهر في أية لحظة وأولى أشكال تمظهره تبرز في الزمن التكويني الأول. إنه زمن قدسي ودائري وغموضي بالنسبة لكل الأزمنة القدسية سواء تلك الحاضرة في الطقوس أو الأساطير⁸⁶.

82 - Eliade (M), le sacré et le profane, Gallimard, 1965, p. 60.

83 - ibid, p. 77.

84 - ibid, p. 57.

85 - ibid, p. 28.

لا يسقط م. إلياد في فخ ثنائية الإنسان التقليدي والمعاصر، مثلما لا يعتبر المقدس سمة أو خصيصة للثقافات التقليدية، بل إن المقدس في رأيه تجربة يعيشها الإنسان ككل من حيث هو كائن منفتح على العالم ومتواصل معه بنفس اللغة التي يجسدها الرمز. فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات والحيوانات والأنهار... فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة من جديد تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور⁸⁷.

لقد أصبح المقدس مع م. إلياد حالا في جميع أشكال المكان والزمان التي يرتبط بها الإنسان سواء بشكل مباشر أو رمزي، فهو يتجلى في ارتفاع الجبل وهندسة القمر ونمط العمران. وفي ارتفاع السماء وسيولة الأنهار... مثلما أصبح بالإمكان عبور هذه التجليات المقدسة للعيش في زمن الآلهة، أو الزمن الأول بفضل الفعل الطقوسي، أو فعل الحكيم القدسي (الأسطوري)⁸⁸. وقد سمحت المرجعية الفينومينولوجية لمرسيا إلياد بالإصبات لتجربة المؤمن في انفتاحاتها الدلالية والرمزية. الأمر الذي لم يكن ممكنا مع المرجعية الوضعية التي تفصل بين الإنسان وعالمه وترسي استقلالية الأشياء وإكراهيتها.

لقد أغنى م. إلياد، كما يقول الباحث «س. تيلييت»، الدراسات داخل مجال المقدس بمفهوم التجلي الذي سمح بتجاوز الثنائيات التعارضية، ومن تم إعلان أشكال التواصل القائمة بين المقدس

86 - ibid, p. 71.

87 - Eliade (M), Aspect du mythe, Gallimard, 1963, p. 178

88 - ibid, p. 176.

والديوي⁸⁹، وبقدر ما كان المنهج المقارن أحد علل هذا الإغتناء بحكم الانفتاح على ثقافات و حضارات متعددة بأشكال تعبيراتها الرمزية الدينية فانه من صلب هذا الغنى الثقافي الحضاري انتبه باحثون آخرون الى أن التوقف عند حدود الكشف عن التجليات الموضوعية للمقدس في الكون يغفل و يحجب جهة أخرى يستوطنها المقدس بامتياز و تتمثل في البعد الأخلاقي الانساني⁹⁰. يعرف روجي كايوا المقدس بوصفه مقولة من مقولات الحساسية . تلك المقولة التي تعتبر ركيزة وأس الإحساس بالاحترام الذي يغمر المؤمن. إنها الفكرة الأم لكل ديانة كما يقول هوبرت ، فالأساطير والمعتقدات تحلل مضامينها بطريقتها الخاصة و الطقوس تستعمل خاصيتها، أما الأخلاق فإنها مشتقة منها، بينما الكهنوتية فتمنحها لحمتها، و القبور و الأمكنة المقدسة و كذا الآثار الدينية فترسخها و تجدرها في المكان. إن الديانة هي إدارة المقدس⁹¹. بناء على ذلك لن يعود المقدس ما يحل بشكل موضوعي في الكون ، بل سيصبح خاصية قد تكون لصيقة أو عابرة ببعض الأشياء كالأدوات المستعملة في الشعائر و الطقوس و الكائنات كالملوك و الرهبان ، و الأمكنة كالقبور و الكنائس و الأمكنة المرتفعة ، والأزمنة كأيام الأحد ورأس السنة و أعياد الفصح⁹². إنه خاصية مميزة بحركيتها الطاقوية الأمر الذي يجعل المقدس منبعاً لفعالية غامضة و متناقضة و تكاملية .

89 -Tillette (X), faut-il laisser le sacré aux ethnologues ?, in Corps et Ecrits, n° 2, 1982, ibid, p : 133.

90 -Caillois (R), L'homme et le sacré Gallimard, 1950, p 18.

91- ibid, p 18

92 - ibidem

المقدس حسب روجي كايوا حساسية ولذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها فقط بل في علاقتها بالدينيوي⁹³. وإذا ما كان إ. دوركهائم قد ركز تعارض الطرفين بشكل كامل، فإن «ر. كايوا» لا ينفي هاته الخاصية بل يشر إلى جانبها خاصيات أخرى. إنهما متعارضان، على اعتبار أن المقدس مشكل من طاقات وقوى، في حين أن الدينيوي مشكل من مواد وأشياء، لكنهما مع ذلك ضروريان معا لاستمرار الحياة وتطورها.⁹⁴

يتميز المقدس بسمتين متعارضتين، إنه مخيف ولذلك يستدعي الحذر، وهو مرغوب فيه ويسبب ذلك يستدعي الجسارة⁹⁵. ونظرا لكونه كذلك فإنه ينتشر على الدينيوي محاولا تهديده، فإن ضرورة تنظيم علاقتهما بشكل صارم تصبح قائمة. إن الطقوس حسب «ر. كايوا» تلعب هذا الدور، فهي تنظم العلاقة التعارضية-التكاملية سواء على مستوى المقدس بذاته أو على مستوى علاقته بالدينيوي⁹⁶.

في المجال الطقوسي يبدو الحديث عن التعارض الكامل بين المقدس والدينيوي شبيها غريبا عن المقدس ذاته، فالطقوس تكشف الكيفية التي يشرف بها نظام العالم على توزيع وإدارة المقدس. تلك الكيفية التي تظهر غموض وإبهامية المقدس من جهة وانشطاره إلى مقدس احترام (يحيل على نظرية المحرمات) ومقدس انتهاك (يحيل على نظرية الحفل) من جهة أخرى⁹⁷. إن مقدس الاحترام مرتبط بالوضوح الاجتماعي، ويفضل المحرمات تضمن وتضامن كل

93 - ibid, p. 80.

94 - ibid, p. 80.

95- ibid, p. 21.

96 - ibid, p. 92

97- ibid, p. 22.

القواعد والترابيات والممنوعات. بينما مقدس الانتهاك فإنه مقدس يصرف ويصرف. في الحفل مثلاً لا توجد حسب (ر. كايوا) سلطة أخرى، مثلما لا نجد أو نلاحظ احتراماً لا للمرأة أو الشيخ⁹⁸.

من صلب مفهوم مقدس الانتهاك، وبالضبط من داخل مفهوم الإسراف أو البذل. يمدد ج. باطاي «مجال المقدس ليشمل الاقتصاد. يوصي ج. باطاي» بحصر إطلاق لفظ الإسراف على الأشكال غير المنتجة، مثل الجنائز والحروب وبناء المقابر واللعب والنشاط الجنسي غير المشروط بالتوالد... تلك الأشكال التي يتحكم فيها مبدأ فقدان أو الضياع⁹⁹.

نفس الأمر يمكن قوله عن الشعر والهبّة¹⁰⁰. فالشعر مبني على الإسراف والضياع، لذا يظل معناه قريباً جداً من معنى التضحية. كذلك الهبة فهي الخسران وضياع، لأنها تفصي كل تبادل لترسي العلاقات على العطاء. حينما يهب المرء شيئاً ما، فإنه يفرض على الموهوب له أن يهبه ما هو أكبر قيمة وأرفع ثناء حتى يرفع التحدي والاحتقار وبذلك ينخرط في ممارسة التبذير والضياع. وبما أن الهبة ليست الشكل الوحيد الذي يتخذه البوتلاش potlach، حسب «ج. باطاي»، فإن مبدأ الضياع أو فقدان قد يتخذ شكل تحدي فرد لآخر عبر فعل الإسراف المدمر للثورة. قد يتخذ البوتلاش مثلاً شكل نحر لمجموعة من الأضاحي أمام باب الخصم، أو على تخوم تراب جماعة معينة الأمر الذي تضطر معه هذه الجماعة إلى نحر عدد أكبر يسمع لها برفع التحدي ومن ثم استعادة كرامتها¹⁰¹.

98 - ibid, p : 73-124.

99 - Bataille, G, la part maudite, ed Minuit, 1967 p 27.

100 - ibid, p : 124.

101 - ibid, p : 28.

إن مبدأ الخسارة أو الضياع الذي يؤسس أشكال البونلاش بشكل خاص والاقتصاد العام بشكل كامل يتجسد في التضحية/ الأضحية le sacrifice. فهذه الأخيرة تبرز التعارض القائم بين الاقتصاد العام الموسوم بالإسراف الدائم والحضور المستمر للفائض والاقتصاد الخاص المبني على جمع الثروة مخافة الندرة. إنها القسمة اللعينة والمقدسة في الآن نفسه للاقتصاد الخاص. فهي تشكل فائضا داخل الثروة النافعة. لذا لا نحصل عليها إلا لكي نستهلكها من دون جني ربح من وراء ذلك. نتيجة لهذا تظل الأضحية منذ لحظة اختيارها كضحية القسمة اللعينة والموعودة للإسراف العنيف. لكن نفس اللعنة التي تلحقها، تتزعجها من نظام الأشياء لترفعها إلى درجة الاعتراف وقلق وعمق الكائنات الإنسانية¹⁰².

لم تكن الأضحية قبل ج. باطاي تشكل إحدى رموز المقدس التي تعكس حضوره في المجال الاقتصادي-الرمزي، مثلما تجسد ازدواجيته (إسراف وعنف مقابل الاعتراف والتقديس)، الأمر الذي جعل الانتباه إلى وضعها يتسم بالجزئية وذلك عبر حصرها في المجال الرمزي-الطقوسي فقط. إن أعمال «ر. كايوا» و«ج. باطاي»، وجهت البحث في المقدس وجهة أخرى، حيث لم يعد المقدس متماها مع المحرم أو محصورا في مجاله. بل أصبح يستدعي فعل الانتهاك بشكل ملازم. إن المحرم يستدعي فعل انتهاكه على اعتبار أن حضور فعل التحريم وفعل الانتهاك يجيب على حركتين متناقضتين: فإذا كان المحرم يمنع ويبعد ويقصي، فإن الافتتان بهذا المحرم يدرج ويدخل ويحضر فعل الانتهاك.¹⁰³ وإذا كان الكشف عن حضور وملازمة

102 - Ibid, p. 32.

103 - Bataille, G, Erotisme ed U. G. F, 1965, p. 75-76.

فعل الانتهاك لمجال المقدس، سواء من طرف «ر. كايوا» عبر نظرية الحفل أو من طرف ج. باطاي عبر مبدأ الضياع والإسراف، قد أبرز بشكل جلي عمق الأزدواجية المحايثة للمقدس، فإن بحوث ر. جيرار ستستبعد هذه الأزدواجية لتجعل المقدس رديفا للعنف. يقول «ر. جيرار» «... قلنا العنف والمقدس. والحقيقة إنه يمكن القول العنف أو المقدس، ذلك أنهما في النهاية شيء واحد. الفكر الإثنولوجي يتقبل القول بوجود كل معاني العنف في المقدس، ولكنه يضيف إلى ذلك بأن المقدس يتضمن شيئا آخر غير العنف. قد يكون هذا الشيء نقيضا للعنف. هنالك النظام والفوضى، الحرب السلم، الخلق والتدمير، حتى يبدو أن المقدس يتضمن أشياء متنافرة إلى درجة يعجز معها الأخصائيون عن حل هذا التشابك، بل عجزوا عن إعطاء تعريف مبسط للمقدس، إن مفهوم العنف المؤسس يوصلنا إلى تعريف في منتهى البساطة، تعريف واقعي يعبر عن الوحدة دون أن يتجاهل التعقيد، تعريف يمكنه تنظيم جميع عناصر المقدس في مجموعة متكاملة وواضحة»¹⁰⁴.

إن المقدس عنف، ولأنه كذلك فهو متمايز عن الدين والذي ليس شيئا آخر غير ذاك المجهود الجبار للحفاظ على السلم. فبفضل المحرمات والطقوس يعمل الدين على دفع الناس للخروج شيئا فشيئا، عن نطاق المقدس، حيث يفرغ العنف الواقعي من طبيعته ليتحول إلى عنف رمزي، هو أساسا عنف أضحوي. يقول «ر. جيرار»: «إن المقدس هو العنف وإذا ما كان الديني يعشق العنف، فدائما بوصفه يحمل فيما بعد السلم. إن الديني موجه كلية نحو

104 - Girard, R. Des Choses Cachées depuis la fondation du monde, ed Grasser et Fasque le, 1978, p. 49

السلم. ولكن الوسائل التي يسلكها لأجل تحقيق هذا السلم لا تخلو أبداً من العنف الأضحوي¹⁰⁵. (مكرر)

2/ مقدس الثقافة العربية الإسلامية.

كيف يمكن تعريف المقدس في الثقافة العربية الإسلامية؟ وكيف يمكن لهذه الثقافة أن تتدخل بنصوصها ومقوماتها اللغوية في مجرى ما عرضناه سابقاً من تعارضات واختلافات حول تحديد ماهية المقدس؟ هل يمكن الاكتفاء بإسقاط هذه التعريفات على لغة وثقافة متميزتين بنفس درجة تمايز ثقافات ولغات أخرى عنهما؟ ما معنى كونية المقدس وكونية المقولات الملحقة به؟ ما الكيفية التي يتمفصل بها الديني والقدسي؟ وهل تحتفظ لفظة المقدس بصلاحياتها أم أنها ستتوارى لتترك المجال لحدود والفاظ أخرى؟

إنها الأسئلة التي سقود بها نحاورنا مع الباحثين الذين اشتغلوا على المقدس في الثقافة العربية والإسلامية وذلك قصد بيان ما أوضحوه وأغفلوه في الآن نفسه.

ينبه الباحث ج. شلهود إلى ضرورة التمييز بدءاً بين المقدس والولاية في الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن المقدس ممايز للدين، فإذا كان المقدس يعانق في نفس الوقت كلا من الطاهر والدنس، فإن الدين موجه نحو الولاية أو القداسة بما هي طهارة¹⁰⁷ بناء على هذا التمييز يعتبر ج. شلهود أن الإسلام قد عقلن المقدس السابق عليه ومحوره حول الله. مما أفضى إلى جعل القداسة أو

105 - ibid, p

107- Chelthod, Structure du sacré chez les arabes, ibid, p 55.

الولاية مفارقا ومعزولا عن باقي العالم.¹⁰⁸ في حين سيظل المقدس عبارة عن طاقة غامضة شبيهة بمجال مغناطيسي يمارس الجاذبية التي عمل الإسلام على توجيهها نحو الله.¹⁰⁹

إن تحويل الإسلام للقداسة أو الولاية إلى مجال مفارق سمح لـ«جوزيف شلهود» بالحديث عن مقدس طاهر بالمعنى الذي يتقابل فيه مع لفظه الحرام والتي تعني الإلهي أو ما يحتضن نفسا إلهيا.¹¹⁰

تحيل لفظة الحرام إلى ما هو طاهر في تعارضه الكامل مع ما هو نجس، مثلما تشير إلى ما هو ممنوع أو محرم كلية أو جزئيا. وبذلك تصبح المقولة الأساسية المعبرة والمجسدة في نفس الوقت للمقدس الإسلامي سواء من حيث ازدواجية دلالة، أو من حيث غموضه وإبهامه. يقول «ج. شلهود» بأننا إذا ما تجاوزنا تعريف المقدس بتعارضه مع الدنيوي، وإذا ما تجاهلنا طبيعة القوة التي توجد وراءه، فبإمكاننا أن نؤكد أن المقدس في الثقافة العربية الإسلامية يتمظهر في شكلين متعارضين هما الطاهر (الطيب) والدنس (الخيث). إنها عناصره الأساسية على اعتبار أن الطاهر سيكون على صلة بالمجال السحري والجني، وبين السماوي والدنيوي يحضر الحلال والحرام، حيث سينظم الأول العلاقة بالمجال الدنيوي، بينما ينظم الثاني العلاقة بالمجال السماوي.¹¹¹

108 - ibid, p. 42.

109 - ibid, p. 59.

110 - ibid, p. 55.

111 - ibid, p. 58.

بهذه الكيفية يعلن «ج. شلهود» بنية المقدس الإسلامي بوصفها
مركزية ومحورة حول مقولة الحرام المزدوجة الدلالة. فبدالاتها على
الطهارة أو القداسة تحيل على المقدس الطاهر، وبدالاتها على المنع
والتحريم تحيل على ما ينظم العلاقة بين المقدس وما يعارضه مجسدا
فيما هو مدنس. وبذلك تعكس مقولة الحرام أكثر من مقولة المقدس
الازدواجية والبناء الداخلي للكيفية التي يتصور بها الإسلام دينا
وثقافة مقولة المقدس.

لا يضيف «مالك شابل» عناصر جديدة للبنية التي أرساها «ج.
شلهود» إنه ينطلق من نفس الازدواجية التي تحملها لفظة الحرام من
حيث دلالاتها في نفس الوقت على الممنوع (المحرم) وعلى التقديس
(الإحرام والحرام)، ليوزعها إلى حدين هما التطهر والإحرام.
يتجسد التطهر بشكل جلبي في الفرائض والمعاملات وتعتبر عنه
مقولة الحلال.

يقوم الحلال على التطهر سواء في مستواه الأولي الذي قد
يتعلق بما نتناوله من طعام طيب، أو مستواه الروحي الذي يعني
التطهر مما ليس الله. أما الإحرام فيتجسد في مقولة الامتناع أو المحرم
(الممنوع) الذي يهدف رفع النجاسة، سواء في أشكالها الصغرى
الجسدية أو الكبرى من مثل نجاسة النفس والسلوك¹¹²

إن اختزال المقدس في الحرام بالنسبة لـ «جوزيف شلهود»،
والتركيز على مقولتي الحلال والحرام بالنسبة لـ «مالك شابل» : لم
يسمح لهما بالكشف عن غنى وتعقد وحركية المقدس العربي -

112- Chabel M, L'imaginaire arabo-musulman, Paris, PUF, 1993, pp : 125-129.

الإسلامي. فاعتبار المقدس الإسلامي مقدسا طاهرا ومفارقا من طرف «ج. شلهود» هو نتيجة لهذا الاختزال الذي من مؤدياته إغفال بعد مؤسس للمقدس الإسلامي ألا وهو بعد الانتهاك الناتج عن حركية المقدس والديوي في الثقافة العربية الإسلامية. أما التوجه من طرف «مالك شابل» نحو منطقة الحلال والحرام بوصفها المنطقة المركزية لمجال القداسة الإسلامي فإنه يفضي مباشرة إلى إغفال ما يوجه ويحدد معالم هاته المنطقة والمتمثل في طبيعة وماهية المقدس.

إن المقدس أشمل من الحرام بما تحمله اللفظة من ازدواج وغموض داخل الثقافة العربية الإسلامية، على اعتبار أن الحرام بما هو حرام وممنوع واحترام وتقديس يحيل لبعد واحد، هو بعد المنع والاحترام، بينما يغفل بعد الانتهاك والاختراق الذي لازم المقدس الإسلامي، وإذا كان فعل الانتهاك يسهل الكشف عن داخل مجال المقدس من حيث هو ما يعانق الطاهر والدنس في نفس الوقت، فإن مجال القداسة أو الولاية لا يشير في الثقافة العربية الإسلامية إلى الطهارة فقط، بل يدل أيضا على البركة¹¹³. وداخل مجال هذه الدلالة انبنت وتأسست الولاية الصوفية والصلاحية بشكليها الفلسفي والشعبي سواء بالشرق أو الغرب الإسلاميين. لقد ارتكزت القداسة الصوفية بالشرق على فعل الانتهاك، انتهاك الحجب والقواعد الأخلاقية والتشريعية واللغوية، مثلما تأسست القداسة الصوفية بالمغرب على مبدأ الانتهاك الذي تشهد عليه مناقبها وطقوسها¹¹⁴.

113 - ibid, p. 55.

114 - بيا هاته الفكرة على ملاحظتنا العينية لمواسم الزوايا وبالضبط لموسم كل من الطريقة العيساوية والحمدوشية .

يبرز غنى وتعقد المقدس الإسلامي في تعدد ديه الدلالية من جهة وإحالاته المختلفة على جهات متعددة، الأمر الذي يجعله أكثر شمولية من لفظة الحرام أو الولاية. فهو قد يطلق على الله في صيغة قدوس ومقدس وقديس ليعني الطهارة والتنزیه.¹¹⁵ وقد يرتبط بالمؤمن في عموميته في صيغة التقديس ليدل على الصلاة والتعظيم والتكبير والتطهير،¹¹⁶ أو بالمؤمن المعين في الأتباء وأقطاب الصوفية والولاية في صيغة القديسين أو المقدسين أو ملك القدس¹¹⁷ ليعني أولئك الذين استطاعوا الجمع بين الطهارة الذاتية والعرضية، مثلما قد يطلق على الملائكة في صيغة روح القدس ليدل على من خلق من طهارة¹¹⁸. وقد يطلق على المكان في صيغة بيت المقدس، أو المسجد الحرام أو مكة المكرمة ليدل حظيرة القدس¹¹⁹ وقد يطلق على الزمان في صيغة الأشهر الحرم ليعني الحظر والمنع وكذا الإحترام الناتج عن حرمة الأوامر الإلهية. تبرز تعددية الدلالات والجهات التي تحيل عليها لفظة المقدس أو جدر ق. د. س بشكل عام، إن المقدس العربي الإسلامي ليس مفارقاً مثلما اعتبر ذلك جوزيف شلحود بل هو متراتب و حاضر في الزمان والمكان والذوات. وتراتبته العمودية هاته لا تجعله متعارضاً مع، أو مناقضاً للدنيوي، بل إن الدنيوي يشغل موقعا داخل الفضاء المتراتب للمقدس. فالطبيعة في التصور الثقافي الإسلامي مكان صالح لإقامة الصلاة ما لم يدخل عليها ما

115 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت 33 - 34 .

116 - ابن منظور، مذكور سابقاً، نفس الصفحات.

117 - ابن كثير، تفسير ابن كثير، المجلد الأول، دار الفكر، بيروت، ص: 72.

118 - ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار صادر، بيروت، ص: 109-110.

119 - الحسن الأشعري، مجرد مقالات الشيخ ابن الحس الأشعري، دار الشرق، 1986، ص: 51.

يدنسها سواء من فعل الإنسان أو الحيوان أو الشيطان¹²⁰ غنها مدنسة بالعرض لا الجوهر كما يقول الفقهاء والصوفية إضافة لذلك لا يحضر الحرام بوصفه مرادفاً للمقدس، بل غنه بعد من أبعاده فقط، وهو ما يسمح لنا بالقول أن لفظة الحرام مؤطرة في ازدواجيتها الدلالية بلفظة المقدس. عن المقدس هو أصل الحرام والمحرم وليس العكس. صحيح قد يؤدي التحريم إلى التقديس لكن بعد أن يكون قد تم إرساؤه واستدخاله، ولكي يحصل ذلك لا بد أن تكون معالم المقدس قد تحددت سواء على المستوى الداتي أو المجالي أو الزماني. سيتشكل فضاء المقدس الإسلامي من ثلاثة حدود وليس من حدين فقط. فإذا كان الديني لا يناقض ولا يوازي المقدس، فإن المدينس يحمل نوعاً من التعارض مع المقدس، على اعتبار أن المدينس هو ما يقابل الخبيث في عمومته، فداخل الخبيث هناك درجات. وأعلى هاته الدرجات النجاسة، أما أعلى درجات النجاسة فهي النجاسة الروحية التي قد تطلق على الكافر أو الأشياء المحرمة كلية، إذا ما استثنينا حالة الضرورات التي ترفع المحظورات. إن النجاسة تهدم الطهارة وتنفيها خصوصاً في درجاتها العليا. أما الديني فإنه المجال الذي نلتقي وتحتك ضمنه كل الحدود. ولذلك يحمل الديني وضعه المتميز في المنظومة الثقافية الإسلامية. إنه حاضر بحدوده المتحركة داخل المقدس والمدينس.

حينما نستحضر هذه العلاقة المتميزة للمقدس بالديني. يبدو تحديد موقع الحلال والحرام واضحاً. إنهما ما ينظم هذه العلاقة، وما يعمل على الحفاظ على توازناتها.

120 - ابن عربي، الفتوحات المكية، مذكور سابقاً، ص: 110.

مع الحلال والحرام تبرز الحركة العمودية والأفقية للمقدس الإسلامي، والخاضعة لآلية التراتب والتواصل يقول الغزالي : «إعلم أن الحرام كله خبيث لكن بعضه أخبث من بعض. والحلال كله طيب لكن بعضه أطيب من بعض وأصفى منه.¹²¹» مع الحرام يحضر الخبيث والدنس، ومع الحلال يحضر الطيب والطاهر، لكن هذا الحضور ليس ثابتاً ومتساوياً، بل يخضع لتراتب وهو ما يمنحه مع الحرام يحضر الخبيث والدنس، ومع الحلال يحضر الطيب والطاهر، لكن هذا الحضور ليس ثابتاً ومتساوياً، بل يخضع لتراتب وهو ما يمنحه حركية من جهة، ويجعل مهمة رسم الفواصل بينهما أكثر صعوبة من جهة أخرى.

يقدم الغزالي فرضية تسمح ببيان الفواصل النظرية بين الحلال والحرام. تركز هذه الفرضية المعيارية على ما يسميه بالحلال المطلق والحرام المحض. فالحلال المطلق هو ما خلا عن ذاته الصفات الموجبة للتحريم في عينه، وانحل عن أسبابه ما تطرق إليه تحريم أو كراهية، من مثل الماء الذي يأخذه الإنسان عن المطر قبل أن يقع على ملك أحد. أما الحرام المحض فإنه ما يحمل صفة محرمة لا يشك فيها، كالشدة المطرية في الخمر أو النجاسة في البول، أو ما حصل بسبب منهى عنه قطعاً كالحصل بالظلم أو الربا ونظائره.¹²² إنه الحلال البين والحرام بين، لكن بما أن الشبهة واقعة بينهما لا محالة، فإن إثارتها تبدو ضرورية في هذا المجال. يعرف الغزالي الشبهة بأنها ما اشتبه على المرء أمره بأن تعارض له فيه اعتقادان صدرا عن سببين مقتضيين

121 - الإمام أبي حامد لمعالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثامن، دار الكتب العلمية،

1992، ص 196.

122 - نفس المرجع والصيغة.

للاعتقاد.¹²³ ولأنها كذلك فهي مميزة عن الحلال والحرام. لكن حدوثها بدخلهما معا في نوع من التواصل والاتصال يصعب في كثير من الأحيان تعيين حدوده. تتراتب الشبهات مثلها في ذلك مثل الحرام والحلال، لكن تحديد مراتبها يبدو ضروريا لاستنباط الحلال والحرام.¹²⁴

حينما تحضر الشبهة يخرج الحرام من دائرة بيانه ووضوحه ليتخذ شكلا مترابعا يمكن تحديد درجاته ومرتبه في خمس :

- حرام مطلق وهو ذاك الذي عرفناه سابقا، ويمكننا أن نضع مقابله ما يحرم لجاسته، أو لشبهته واضحة، أو معصية جليلة، أو ضرر أكيد.

- ما يتطرق إليه احتمال التحريم سواء بحصول شبهة. يجب التحقق منها، أو يكره اجتنابه، أو يستحب اجتنابه، ليس بحرام لكن تركه يدخل في ورع الصالحين.

- ما يحرم للاحترام م مثل أن يحرم أكل سقط فيه جزء من جسم إنسان ميت. فالأكل يحرم ليس للاقتدار، أو لنجاسة الميت بل احتراماً للجسد الإنساني ولو في موته.

- ما يحرم للاقتدار، من مثل أن حيوانا قذرا أو شيئا قذرا لا مس شيئا حلالا طيبا.

- ما يخاف منه أداؤه إلى محرم، ويقصد به ترك ما لا رأس به مخافة ممابه بأمر، من مثل ترك بعض الحلال خشية أن يكون حراما. فأكثر المباحات داعية إلى المحظورات، إذا لم تأخذ المباحات كلها بقدر

123 - المرجع السابق، ص: 111.

124 - المرجع السابق، ص: 112.

الحاجة في وقت الحاجة لا تخلو عاقبتها من خطر، ويحضر في هذا المستوى التلميح إلى الإكثار من الأكل واستعمال الطيب للمتعزب لأنه يشير الشهوة.¹²⁵

إن تراتبية الحرام كما رصدناها والتي هي ضمنيا تراتبية الحلال تبرز انعدام إمكانية وضع خط التوازي بينهما، فهما متعارضان ومتداخلان لدرجة قد يصعب معها فك وصالهما. ففي حالات قد يختلط فيها الحلال والحرام ويصعب فرز أحدهما عن الآخر (كاختلاط مال حلال بآخر حرام)¹²⁶. وفي حالات أخرى سيبدو معيار فحص درجة غلبة أحدهما على الآخر ضروريا لإقرار الامتناع أو الجواز أو الاجتناب، الأمر الذي يسمح لنا بالقول بأن مقولتي الحلال والحرام تنظمان أشكال حضور المقدس في الديني من جهة، وتعكسان حركية مطاطية للمقدس والديني من جهة أخرى. فالحلال لا يقابل الحرام والعكس صحيح. يقول "ج. شلهود" بأن الحلال يوجه الأفراد نحو الديني، بينما الحرام فإنه يوجههم نحو السماوي¹²⁷، وهو تمييز مقبول من ناحية، لكنه يستدعي الحذر من ناحية أخرى، إنه مقبول على اعتبار أن الحلال يوجه المؤمن نحو الدنيا بكل ما تزخر به من طيبات، بينما الحرام فإنه يذكر المؤمن بحدود الله وأوامره، ونواهيه الشرعية، لكن مع ذلك يجب قبوله بحذر على اعتبار أن الحلال ليس واحدا وموحدا، فمن الحلال ما يبغضه الله كالطلاق مثلا، ومنع ما يتحنه المؤمن

125 - نفس المرجع، من ص 111 إلى ص 131.

126 - المرجع السابق، ص 109.

127 - Chelhod, J, structure du sacré chez les arabes ibid p 42.

مخافة أن يؤدي إلى الحرام كخزن المال، أو الإكثار من الأكل، أو التطيب... إلخ. لذا لا يكون من منظور الثقافة العربية الإسلامية الحرام وحده من يذكر بالله ويوجه نحوه، بل إن الحلال يقوم بنفس الوظيفة وإلا ما كان حلالاً ومباحاً. إن الدنيوي يتموقع داخل تراتبية المقدس، لذلك لا يبعد المؤمن عن مجال القداسة. صحيح هناك تخوف من فتنة الدنيا وزينتها وشاغلها، لكن هناك أيضاً العمل وبذل الجهد قصد الكسب والتجارة والزواج، وكلها تدخل في الدنيوي المقدس *le profane sacré*.

إذن مع مقولتي الحلال والحرام نجد أنفسنا داخل الثقافة العربية الإسلامية في منطقة الدنيوي سواء في انتظامها العمودي أو الأفقي (الدنيوي كمجال لتحقيق المقدس وتجسده وحركيته). ومع مقولة المقدس نجد أنفسنا في ما يشمل حقل القداسة أو الولاية ويوجهها نحو ما يصونها داخل الدنيوي ومن ثم يبعدها عن النجاسة والقذارة، وبذلك تشكل معالم المقدس الإسلامي بوصفه ما يحيل في نفس الوقت على الطهارة والولاية من جهة، وعلى الدنيوي والدنس بمستوياته المتعددة من جهة أخرى.

إن ميزة المقدس الإسلامي الأولى تكمن في ديناميته وحركيته وكذا تراتبيته العمودية والأفقية، الأمر الذي يجعل تعريفه وتحديدته بالتعارض والتوازي مع الدنيوي أمراً لا شرعية تحليلية له. أما الميزة الثانية فتتمثل في أن هذا المقدس يشمل حقل القداسة أو الولاية، فهو أشمل منها لأنه لا يقتصر على الذوات بل يحيل أيضاً على الزمان والمكان، مما يفضي إلى ميزته الثالثة والمتمثلة في تداخله الكبير مع الديني، وفي التصاقه بالإلهي (الطاهر) والذي لا يجعله متماهياً

معه. إن المقدس اسم للإلهي لكنه ليس رديفاً له، لذا يمكن تعريفه بأنه حقيقة أو طاقة سيالة وسارية في الزمان والمكان والذوات لا يمكن ضبطها في شكلها الملموس فقط داخل النصوص بل لأبد من التوجه نحو التاريخ والمجتمع.

من خلال ما سبق توصلنا إلى أن المقدس الإسلامي ليس متوازياً أو مضاداً للدنيوي. بل هناك حركة دائمة بينهما تجعل في كثير من الأحيان والحالات عملية رسم الحدود بينهما مستحيلة. هاته الحركة هي التي أنتجت ما نعتناه بالدنيوي المقدس بوصفه إحدى سمات التصور الثقافي الإسلامي للعلاقات الشائكة والمعقدة. والمتداخلة بين المقدس بجميع تجلياته ومستوياته والدنيوي بجميع مراتبه ومقاماته. لهذا السبب يمكن القول مع أحد الباحثين: «بدلاً من الكلام على المقدس وحدوده، قد يكون من الأفضل الحديث عن طريق المقدس».¹²⁸ كيف سيتشكل هذا الطريق؟ وكيف سيكون المقدس الإسلامي في التاريخ والمجتمع؟ ما هي حلقات الاستمرارية مع المقدس السابق عليه وكذا أنماطه التعبيرية؟

3 - المقدس بين الإدماج والتجاوز.

ليس من الصعب الكشف عن أشكال الاستمرارية بين دين الإسلام والديانات والمعتقدات التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية. فالكتاب القرآني يعترف في أكثر من سورة وآية بما احتفظ به واحتضنه من داخل الكتب الدينية السابقة عليه، وهو إلى جانب ذلك يعترف بالشرعية الدينية لهاته الكتب، مثلاً يعترف بشرعية

128 - روجيه دودون، طريق المقدس بين التمرد والمخلص، مجلة مواقف، ع: 65، ص: 141

رسلها وأنبياؤها. لقد عمل «ج. شلهود» على تجميع معطيات كثيرة، وإرساء تحليلات مستفيضة تثبت الكيفية التي سيعمل بها الإسلام على التوحيد بين المعتقدات السابقة عليه، وكذا الإبقاء على سلوكيات وممارسات تنتمي في الأصل للحياة الرعوية لشبه الجزيرة العربية.¹²⁹ إن بنية المقدس الإسلامي، وحسب نفس الباحث، مكونة من ثلاث ركائز كبرى، هي المقدس المفارق الذي يحيل على الإلهي، والمقدس المجهول الذي يحيل على الكائنات غير المرئية من ملائكة وجن وشيطان. والمقدس المحايط والذي يحيل على الكائنات والأغراض والمكان والزمان. هاته البنية لا تقطع عناصرها تلك مع ما كان سائدا سواء في الديانات الكتابية أو في المعتقدات الوثنية، سواء على مستوى الشعائر (الصلاة، الصوم، الحج، التضحية)، أو على مستوى العقيدة (وحدانية الله)، أو على مستوى تصور العالم والموجودات (الخلق، التراتب بين الموجودات). لقد ظل المقدس الإسلامي منشغلا بآلتي التكيف والتوحيد ليس إلا. تلك الآليات التي ستسمح له ببناء النسق الموحد والموحد للديانة الجديدة.¹³⁰

إذا كان الكشف عن فعل إدماج المقدس الإسلامي لشعائر ومعتقدات وتصورات سابقة عليه، ليس بالأمر العسير، فإن فعل إنجاز ذلك من طرف نبي الإسلام في التاريخ والمجتمع لم يكن أمرا

129 - ج. شلهود، بي المقدس عند العرب، مذكور سابقا، ص: 19.
130 - المرجع السابق، ص ص: 22 - 40 - 41 - 139 - 161 - 172، وعلى هامشه يمكن الرجوع إلى:

Dozy (R), *essai sur l'histoire de l'islamisme* Paris Maison-neuve, 1879, pp 19-51-54-56-62-

بسيراً، ففعل التكيف في حد ذاته قد ألحق بتلك المعتقدات متغيرات كثيرة غيرت وجهتها، وأفقدتها استقلاليتها وسيادتها.

لم يكن ممكناً للديانة الجديدة أو على الأصح للتأويل الإسلامي الجديد أن يرسخ أقدامه بشبه الجزيرة العربية من دون مقاومة وجدال، خصوصاً مع أهل الكتاب المعتزون بدياناتهم وأنبيائهم، مثلما لم يكن من السهل الاعتراف بشرعية النبي الجديد وبقدسية دعوته، في هذا السياق يشير الباحث ر. دارغون إلى أن النبي محمد عاش في فترة دعوته المكية رفضاً وجدالاً اختلطت فيه الدوافع الاقتصادية مع الدوافع الدينية¹³¹. فوثنيو مكة وأهلها رفضوا الاعتراف بنبوته ورسالته، لكونها تهدد التراتب الاجتماعي والمصالح الاقتصادية التي ظلوا يتمتعون بها إلى حدود ظهور دعوته. أما المسيحيون واليهود فقد رفضوا شرعية نبوته لأنها تضيف إلى أنبيائهم نبياً وإلى كتبهم كتاباً يدعي الشمولية والسمو. أمام هذا الرفض المزيج سلك النبي محمد ﷺ مسلكين متزامنين ومتكاملين يعتبرهما نفس الباحث حلولاً كانت ناجعة لترسيخ الرسالة الدينية الجديدة. لقد واجه النبي رفض أهل مكة بالهجرة إلى المدينة، مثلما واجه رفض أهل الكتاب بالعودة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام واعتبار الديانة الجديدة ديانة إبراهيمية حنيفة،¹³² الأمر الذي يعني أن الدين الجديد لا يحتضن ما يهدد الديانات المتواجدة. فسيدنا إبراهيم أب للساميين، ونبي أهل الكتاب المشترك، وهو في الآن نفسه مؤسس الكعبة وبنائها.

131 - Dargon (R), *Le geste d'Ismael*, Librairie Droz, 1981, p. 141.

132 - Dargon (R) *Le geste d'Ismael*, ibid p. 141.

بهذا المعنى لن يقدم الإسلام ذاته كديانة جديدة، بل كعودة إلى العودة للأصول الكتابية الأولى. قدمت الدعوة المحمدية، في مرحلتها المدنية، صورة جديدة عن إبراهيم الخليل، تشترك مع، وتتمايز عن الصورة المقدمة عنه في الكتب الدينية تورا و إنجيل :
- لقد أصبح إبراهيم الخليل مؤسسا للإسلام، نظرا لكونه أول

من أسلم ﴿ها كان إبراهيم يهوديا ولا نصونيا ولكن كان حنيفا مسلما﴾ (سورة آل عمران، الآية 67).

ويفضل ذلك سيحتد الجسر وينقطع في الآن ذاته مع الديانات الأخرى، وخصوصا مع اليهودية التي تربط مصير بني إسرائيل بالقدر الإبراهيمي¹³³ إلى جانب ذلك سيصبح إبراهيم الحنيف نبي الإسلام والعروبة، حيث سيصبح العرب منحدرين من إبراهيم عبر ابنه إسماعيل.

- لقد احتفظ الإسلام بتضحية إبراهيم بابنه مثله في ذلك الديانة اليهودية، مع اختلاف في تحديد الابن المقصود. لكنه أدخل عليها تغييرات ستكون لها مؤديات كبرى على إعادة ترتيب مجال المقدس. سيجعل القرآن من الكعبة. عوض جبل مورية¹³⁴ موضع تضحية إبراهيم بابنه، الأمر الذي يؤشر على أن الإسلام سيدير وجه المؤمنين وجهة مغايرة، مثلما سيدير وجهة الكون نحو مركز مغاير¹³⁵.

133 - الخطيب (ع)، عقدة أوديب أم عقدة إبراهيم، موجود ضمن كتاب النقد المزدوج، منشورات عكاظ، 1990، ص: 128.

134 - المرجع السابق، ص: 128.

135 - المرجع السابق، ص: 128.

إن احتفاظ الإسلام بتضحية إبراهيم بابنه، مستسمح له كذلك بنزع ما يعتبره المسيحيون امتيازاً، والمتمثل في كون نبيهم من ضحى بجسده «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم»¹³⁶.. وبفضل ذلك سيكتسب العرب ونبيهم الشرعية القدسية-الدينية بفضل إبراهيم الخليل، وبفضل ابنه إسماعيل سيرسخون شرعيتهم اللغوية - العربية والقومية. فأبراهيم أب الإسلام، وإسماعيل الابن جد سلالتي ولساني. لقد اعتبر نبي الإسلام نفسه ابناً للذبيحين والمقصود إسماعيل وأبوه عبد الله. مثلما سيصبح إسماعيل أول من تحدث اللغة العربية.

إن احتضان النبي للهوية الإبراهيمية، واعترافه بالتضحية مع تركيزها في إبراهيم عوض عيسى المسيح، بقدر ما سيؤسس المجال القدسي الإسلامي، بقدر ما يوضح أن اللحظة الإبراهيمية لحظة مفتاحية في فهم كيفية نشوء الإسلام وغط إعادة تأويله وتركيبه لمكونات المقدس السابق عليه.

يعتبر الباحث التونسي فتحي بنسلامة أن الرهان الأساسي لصراع التأويلات داخل المتخيل الديني الكتابي يكمن في ضرورة استرداد الأب الأصلي.¹³⁷ فإذا كان إبراهيم أباً مشتركاً، فإن استرداده من طرف نبي الإسلام كان ضرورياً لرسم معالم شرعيته، وشمولية تأويلاته الجديدة للرسالات الدينية السابقة. في هذا السياق يوجه نفس الباحث نقداً لسيجموند فرويد الذي عمم قراءته للتوحيدية

136 - سورة النساء، الآية 159/155.

137 - فتحي بنسلامة، الطلاق الأصلي، موجود ضمن كتاب لغات وتفكيكات، دلو نوبال، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، 1998، ص: 107.

اليهودية-المسيحية على التوحيدية الأخيرة، ما أضافه القرآن للتوراة
متمثلاً في أن علاقة إبراهيم بابنه لم تتوقف عند فعل الرغبة في
الذبح، بل تعدتها إلى اللقاء والتصالح بينهما، والذي يشهد عليه
البناء المشترك للكعبة.¹³⁸

إن البناء المشترك للكعبة هو نتاج فعل المصالحة ذلك بين الأب
والابن، وكذا الأثر الشاهد على الإدماج الانتقائي والتأويلي الذي
مارسه الإسلام على المعتقدات الدينية السابقة عليه.

يعتبر ج. ديران أن الإسلام «وكما لاحظ ذلك كل من شيرون
وهـ. كوربان وماسينيون، ينتصر للمكان على الزمان. إنه مكان
مزدوج أو مضاعف، من حيث هو مكان جغرافي محض أو بشكل
أدق مكان هندسي، ومكان ذاتي مستبطن ومتخيل».¹³⁹

تمثل الكعبة النموذج الأكمل لهذا الازدواج. إنها حيز في
مجال جغرافي يعتبره الباحثون من خاصيات المكان المقدس، على
اعتبار أن الله يفضل قمة الجبل أو الوادي أو الحجرة أو الشجرة أو
منبع الماء¹⁴⁰. وهو في الآن ذاته مكان يستوطن، المتخيل الديني
الإسلامي يروي في هذا السياق أحمد ابن إبراهيم النيسابوري
أنه «جاء في حديث للرسول أن البيت قبل هبوط آدم عليه السلام
كان ياقوتة من يواقيت الجنة يطوفه الملائكة، وبعد ذلك أنزل الله
آدم في موضع الكعبة (...) وكان آدم يطوف بالبيت سبع أسابيع
(...) وقال آدم: يا رب اجعل لهذا البيت عمارة يعمرونه من ذريتي

138 - المرجع السابق، ص: 134 .

139 - Durand G, science de l'homme et islam spirituel, Mélanges offerts à
Henry Corbin, ed par Seyyed hossein nas, Tehran 1977, p 60

140 - Chelhod, Structure du sacré chez les arabes, ibid, p . 213.

فأوحى الله تعالى إليه "إني معمّره بنبي من ذريتك اسمه إبراهيم
أتأخذه خليلاً أقضي علي يديه عمارته وأنيط له سقايته، أورثه
حله وحرمه ومواقفه وأعلمه شعائره ومناسكه" ¹⁴¹ بهذه الكيفية
سيتحول البيت/الكعبة إلى أثر قدسي شاهد على صلة أب
البشرية (آدم) بأب الإسلام (إبراهيم) وأب العرب (إسماعيل)
بنبيهم الذي سيدون حضوره بعملية تجديد بنائه. ويفضل قيمته
الجديدة تلك سيثقل البيت إلى جانب الكتاب القرآني الأسين
الأساسين لتجلي المقدس الإسلامي في العالم الدنيوي ¹⁴².

141 - إبراهيم النسابوري، قصص الأنبياء، المكتبة الثقافية - بيروت، د. ت، ص: 75.

142 - ديديه. هـ، الإسلام والمقدس، محلة مواقف، ع: 65، ص: 84.

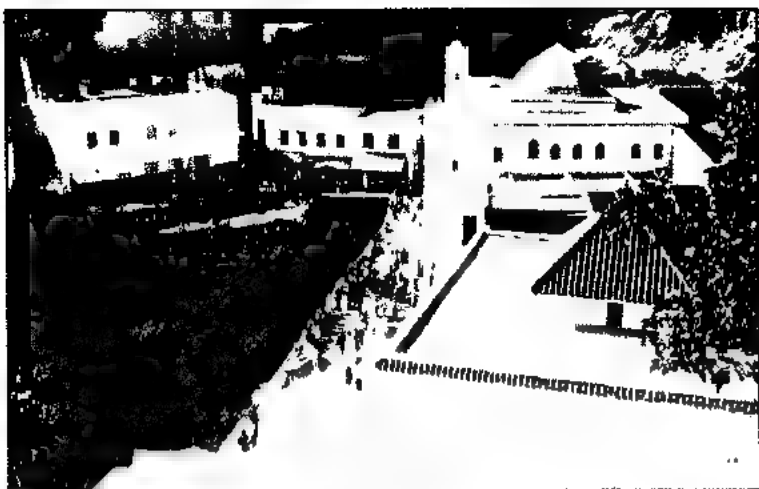
خلاصة

تطرح مهمة فهم المجتمع، من حيث هو علاقات قوة. ومن حيث هو أيضا علاقات معنى يشهها الأفراد لتبرير أوضاعهم ورسم معالم مستقبلهم، ضرورة التعرض للمنتخيل. مثلما يطرح هذا الأخير بحكم شساعة مجاله، وكذا تداخله مع مجالات مقاربة معه، ضرورة تحديد وفهم لغته الرمزية بكل مستوياتها.

إن اللغة الرمزية لغة ثقافية-اجتماعية الأمر الذي يجعل المنتخيل مشحونا حتى العظم بالثقافي، وحاملا للبعد الاجتماعي. إنه منتخيل رمزي-اجتماعي يشكل أنوية الهوية الثقافية والاجتماعية لكل مجتمع. وبفضل طبيعته الاجتماعية تلك، تنهل منه الفئات الاجتماعية ما به تبرر مواقعها ومصالحها ومقاصدها، الأمر الذي يجعل كل تطرق للمنتخيل الاجتماعي مشروطا بطرح السؤال عن الإيديولوجيا واليوتوبيا بما هما صنفان من الوعي الاجتماعي المشغل بشكل كبير للمنتخيل الاجتماعي.

يضع تفكيك ونقد الإيديولوجيا واليوتوبيا، وكذا رسم الحدود بينهما من جهة، وبينهما والمنتخيل الاجتماعي، الباحث أمام السؤال الديني بشكل خاص، وسؤال المقدس بشكل عام. يحتضن المقدس

البعد الديني والتخيلي، مثلما بفضلته وداخل مجانه يمارس الأفراد
والجماعات عبورهما نحو عوالم فوق وتحت طبيعية.
إن عمليات العبور تلك تلفها معتقدات عدة مثلما تضبطها
وتقننها قواعد وطقوس متنوعة، ينجز عبرها الناس معتقداتهم تلك
بشكل مرئي وملحوس. لهذا السبب تظل الطقوس المجال الذي
يصبح فيه المقدس معيشا جسديا-ملحوسا.



(ضريح سيد علي بن حمدوش)



(ضريح سيد علي بن حمدوش)



(موكب افتتاح موسم سيدي علي بنعمدوش)



(هدية مقدمة لسيد علي بنعمدوش)



(قرية سيدي علي أثناء الموسم)



(نموذج من الحصرة داخل ضريح سيدي أحمد الدغوغى)



(هدايا الزوار للأعيشة)



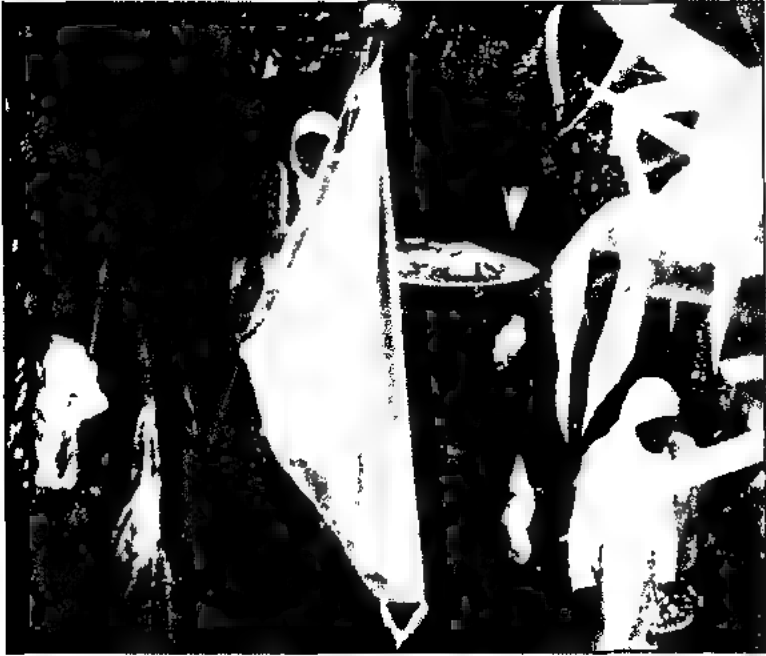
(هدايا الزوار للأعيشة)



(حفرة للأعشنة)



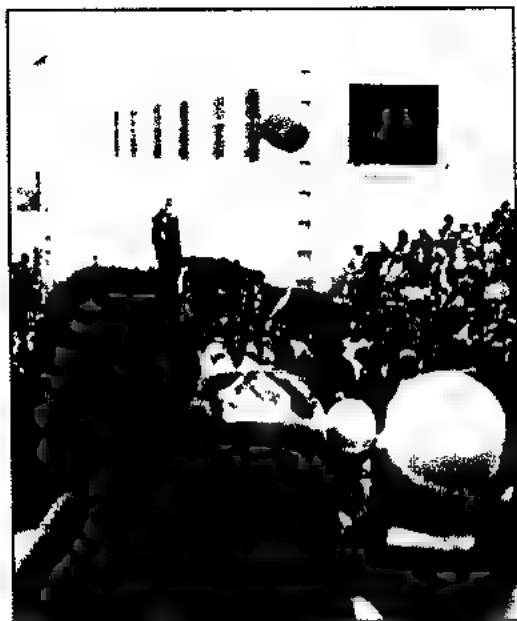
(هدايا الزوار للأعشنة)



(هدايا الشوافات للأعيشة)



(هدايا الشوافات للأعيشة)



(جذبة اللعب بالأواني الفخارية)



(جذبة اللعب بالأواني الفخارية)



(نماذج من الحضرة الحمدوشية)



(نماذج من الحضرة الحمدوشية)

الفصل الثاني

المقدس والطقوسي

I - فينومينولوجيا المقدس.

1 - موقع الطقس في مجال المقدس.

ينصح ر. جيرار الباحثين في مجال المقدس، بأن لا يجهدوا أنفسهم في البحث عن كينيات ضبط وحصر المقدس، كما لو كان الأمر يتعلق بمفهوم نظري ليس إلا¹. يتضح عمق هاته الإشارة في كون المقدس لا يتشكل عبر عمليات نظرية-تجريدية، بل إنه تجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع المحيط الاجتماعي والطبيعي. تجربة يستدعي خلالها الناس تاريخهم الواقعي والمتخيل.

«إن تجربة المقدس لا تظل أبدا خاصة وذاتية، بل تقسم من طرف أعضاء الجماعة، وتأخذ شكلها الجمعي بفضل الأساطير والطقوس الدينية. مثلما تصبح مؤسسة ومنظمة في الزمان والمكان بفضل استثمارها للبنات الرمزية للمخيلة الإنسانية»².

1 - Grad R : Des choses cachées depuis la fondation du monde ibid p 63

2 - Wenberger Le sacre ibid, p 22

ويسبب ذلك يصح السؤال عن الكيفيات التي يعاش ويمارس بها المقدس ضروريا لإدراك تلك التجربة في أبعادها الاجتماعية والتاريخية والرمزية.

للمقدس مجالات تجلٍ متعددة تشمل الوجود الطبيعي (أمكنة، أنهار، أشجار...)، وما فوق طبيعي (كائنات سماوية، آلهة...)، وكذا الزمان (دورات الفصول، الليل...) والأشخاص (أنبياء، صلحاء...)، واللغة والأساطير والشعائر والطقوس (أشكال تنظيم الإنسان لعلاقاته مع العالم).

تشغل الطقوس موقعها داخل مجالات التجلي الرمزي للمقدس، والتي تشمل كلا من اللغة الرمزية، والحكاية الميثية أو الأسطورة، ثم أنماط اللعب الطقوسي :

- يتشكل المقدس بدءا بفضل عمليات التخييل الرمزي، تلك العمليات التي تمثل مقدرة الكائن الإنساني على تفكير ومثل الأشياء المحيطة به، ليس فقط عبر اللغة الطبيعية المهمة بالأشياء كما هي. بل أيضا عبر «تحويل الواقع المادي إلى رمز»³. إن عملية التحويل هاته يكتفها الرمز بما هي مقدرة على منح الشكل لما لا شكل له، وقدرة على استحضار الغائب والغريب والعجيب في واضحة النهار.⁴ لهذا السبب يعتبر باحثون كثر الرمز لغة المقدس المفضلة وبامتياز. إنه لغته القادرة على تجسيد غموضه وإيهامه وتعددية أعاده. ومعانيه، وكذا تحويل تعبيراته وتجلياته إلى تعبيرات وتجليات كونية.

3 - Ibid, p 23

4 - Ibid, p 24

تعتمد لغة المقدس الرمزية في إنشاء عوالمها المتخيلة والرمزية على مبدئين يحددها الباحث «وينبرجي» في مبدأ المطابقة والمثابفة التكرارية ومبدأ المشاركة.⁵ فبفضل مبدأ المثابفة والتكرارية تتشكل الطقوس والشعائر والأشكال المقدسة بوصفها أشكالاً ومشاهد تكرارية وتحيينية للحظات أصلية سابقة، من مثل أن تنسب الأعياد والمواسم على تحيين دورات الفصول وتشخيص حكايات تنالها، أو أن تعمل الأشكال القدسية على مشابفة ومماثلة الأشكال الطبيعية - الكونية (أجرام سماوية، جبال) أما مبدأ المشاركة، فيجعل من لغة المقدس الرمزية قضاء لتحويل الكائن إلى فاعل مشارك ومؤثر وضاعط في الفعل الخارق. في هذا السياق تشكل الطقوس القضاء الأمثل لتجسيد هذا المبدأ، أي مبدأ الانتقال والعبور من الدنيوي إلى القدسي، ومن ثم ممارسة الفعل المؤثر الناتج عن مبدأ الانخراط والمشاركة.

- تمثل الأسطورة أو الحكاية المقدسة كما يفضل م. إلياد تسميتها⁶ محالاً رمزياً لتجلي المقدس. فبفضلها يتم الحكمي عن الكيانات الأولى التي أتت بها الموجودات إلى الوجود. «إنها حكاية عن عمليات الخلق الأولى والأصلية»⁷ سواء منها تلك التي تتعلق بالكون أو بالإنسان ومؤسساته، والتي يضمن بها هذا الأخير بأن ما سيقوم به في حاضره أو مستقبله ليس غير تكرار لما كان كائناً وقائماً في الأصل. نتيجة لذلك تقدم الأسطورة الزمن في صيغة دائرية، راجعة ومسترجعة بشكل دائم للحظة الأصلية القدسية.

5 - ibid p 25

6 - Eliade ; M Aspect du mythe, ibid, p 16.

7 - ibid, p 17

يعيش الإنسان، حسب م. إلياد «انفتاحه على العالم لأنه يتواصل معه بنفس اللغة، أي بالرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية والنباتات، والحيوانات والأنهار. فإن الإنسان يجيبه بالحلم والحياة التخيلية، بالأجداد والطوغم، وبقدرته على الموت والحياة من جديد». ⁸

ويفضل أحوته الرمزية تلك، والمتنظمة في حكاية récit، يولج الإنسان المقدس في مجال الخطاب الواصف والمفسر والمجيب عبر الصور والرموز. ⁹

- إلى جانب اللغة الرمزية، والحكي الميثي المتداخلين في تجسيد التجلي الرمزي للمقدس، يحضر اللعب الطقوسي بوصفه أكبر أشكال التجلي الملموس للمقدس في التاريخ والمجتمع، مع اللعب الطقوسي ينتقل المقدس من مجال الحكي إلى مجال الفعل والممارسة. أولنقل إن المقدس يتحول إلى معيش جسدي.

يرتبط اللعب بالمقدس في مرحلة أولى بطبيعته كشاط يتجاوز العلاقات السببية والتفسيرات العقلانية. إنه نشاط يصع جانبا مبادئ الفعالية والإنتاجية والواقع. ¹⁰ تتقوى صلة اللعب بالمقدس، في محلة ثانية، حينما يتخذ شكلا جماعيا منظما تمسده الشعائر والطقوس.

8 - ibid, p. 178

9 - Durand (1) Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bords 1969 p. 114

10 - Wasthauer (1) en sur. ré ibid, p. 34

يحصّر الباحث «وينبرجي» هذا اللعب الجماعي والجمعي في ثلاثة طقوس توضح مختلف أوجه وأشكال اللعب المقدس :

- الرقص الممنوع وضمنه يتمهى الفاعل مع رقصاته لدرجة يفقد معها إحساسه بحسده، وتكون تلك الحالة علامة على مغادرة الدنيوي للوقوف في حضرة الله.

- طقوس العبور، حيث يتم الاحتفال بعملية عبور فرد من سن لآخر، أو من جماعة إلى أخرى، أو من الدنيوي إلى القدسي. وتتضمن هاته الانتقالات ثلاث محطات طقوسية تتمثل في طقوس مغادرة الوسط الأسري، ثم إعلان الموت الرمزي، وأخيرا شعائر القبول في الوضع الجديد.

- التضحية، وهي طقس يجسد المقدس بشكل مميز لدرجة يتم خلطها مع جوهر المقدس.¹¹ إن الضحية أو الأضحية تنجز الصلة مع العالم القدسي.¹²

يتسمي الطقس إذن إلى البنيات الرمزية التي يتجلى بها ومن خلالها المقدس، بل إنه يسمح لهاته البنيات أن تتجسد في أفعال وسلوكات مرئية منتظمة ودالة

2 - آليات التحقق

يعتبر الباحث لوك دوهوش لفظة الطقوس حاملة لمعنى واضح نسبيا على الرغم من اختلاف المدارس المنتمية للأنثروبولوجيا

11 - استقينا هاته المعطيات من : Wenberger , Le sacré, Ibid, p p. 37-69-39.

12 - سواء في اللاتينية أو الفرنسية تعني كلمة sacrifice / التضحية rendre sacré / إضفاء صفة القدسية أنظر بهذا الخصوص :

Boyer R, anthropologie du sacré : ed Menthis, 1992 p 16.

الدينية. إنها نسق سيميولوجي مستقل يستعمل الحركة أساسا وإن كانت اللغة غير غائبة.¹³ يرتكز هذا الباحث في إثبات الوضوح النسبي لمعنى الطقس على كون جميع المدارس الانثروبولوجية لا يمكنها أن تنفي عن الطقس كونه نجل رمزي حركي من جهة وفضاء لربط الصلة وتحقيق التواصل مع عوالم ظاهرة أو خفية من جهة ثانية.

لتفادي إغراق طبيعة الطقس في النزعة السيميولوجية المرتكزة على مفهوم الشيفرة في فك رمزيات الفعل والقول الطقوسيين ينه نفس الباحث الى أن الإثنولوجيين يقتربون في حق الأنثروبولوجيا خطأ كئاثيا حينما يخلطون بين الشيفرة والحفل ، ومن ثم يصفون على البعد الاحتفالي لبعض الشيفرات الطقوسة طابعا شموليا وكليا الأمر الذي يحجب عنهم التفرد المميز للواقع السيميولوجي وكذا الخاصية التي يمتلكها الناس للتعبير عن المواقف والتناقضات داخل اللعبة الكبيرة للتواصل مع بعضهم البعض أو مع الآلهة.¹⁴

يستدل لوك دوهوش في هذا الباب بطقس الصلاة بفرديته وعدم احتفالته¹⁵. وعلى الرغم من أن الصلاة طقس يكتنف الحركة واللغة ، فإن الطقوس تظل في رأي نفس الباحث ممارسة أو براكسيس أساسا، أي فعلا في الآخرين والعالم عموما.¹⁶

13 - De Heusch , L Introduction à une ritologie générale in, Anthropologie appliquée collect, Payot Paris 1971, p 213

14 - Ibid, p 221

15 - Ibid p 217

16 - Ibid p 230

لا يختلف «إدمون دوني» في تحديده للطقس عن «لوك دوهوش» : « فالحركة المرافقة للرغبة هي ما نسميه طقسا. ومن ثم فتاريخ الطقس ليس منفصلا عن تاريخ التعبير عن المشاعر »¹⁷.

بتضمن الطقس الفعل والحركة، وينجز في الآن نفسه مشاعر الناس ورغباتهم في التواصل مع عوالم من درجات مختلفة، يتوزع الإنجاز الطقوسي حسب !.دوتي إلى ثلاثة أصناف. إنجاز حركي مثل الرقص والجذب، وقولي مثل الصلاة والتعزيم (الكلام المرافق لطقوس العلاج والسحر)، وآخر بصري مثل الوشم والطلاسمان.¹⁸ ولأن !.دوتي ظل في أبحاثه الكبرى مشدودا بفكرة الأصول السحرية للديانة الإسلامية،¹⁹ فقد جاء تصنيفه للطقوس تجسيدا لذلك الأصل ولتلك الاستمرارية الممتدة بين السحري والديني.

لا يستهلم ماكس فيبر بسهولة فكرة التماهي بين السحري والديني. بالرغم من أنه لا ينفي وجود صلات بينهما. يقول في هذا السياق : « يمكن أن نسمي علاقات الناس بالقوى فوق-طبيعية، والتي يعبر عنها بالصلاة والتضحية والتبجيل طقسا وديانة، وذاك لأجل تمييزها عن السحر الذي هو عبارة عن إكراهات تمارس بوسائل وأدوات سحرية ».²⁰

داخل الطقس لا يسهل فعل التمييز، أو وضع الحدود الفاصلة بين ما ينتمي داخل مكوناتها إلى السحر أو الأسطورة أو الدين...

17 - Douité, E. Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger, 1909, p. 598

18 - Ibid p. 143 et 598.

19 - وصح !.دوتي تلك الصلات على طول كتابه السابق الذكر، ويمكن الرجوع، بشكل مركز إلى الصفحات 159-162-173-207.

20 - Weber, M ; Economie et société, Plon, 1995, Tom 2, p. 172

فالطقس مرتع العيش الجسدي لكل هاته المجالات، إنه يركبها داخل مكوناته ويلون وظائفها وغاياتها حسب ثقافة كل جماعة، ومتخيلها، وزمنها الاجتماعي.

الطقوس في عمليات التركيب والتوليف على آليات داخلية تختلف الباحثون في تعيينها وتحديدتها. يركز كل من م. إلياد وروجي كايوا على آلية التحيين، والتي تمكن من إضفاء طابع الحضور على لحظات وأحداث الزمن الأصلي والمؤسس.²¹ في حين يعتبر الباحث ر. جيرار آلية المحاكاة *mimesis* الآلية التي يصهر بها الطقس الجماعة بكل أحداثها ووقائعها الغابرة في الزمن.²² أما «كازانوف» فيمنح لآلية التكرار صفة المتغيرة المسيطرة داخل كل طقس، بل إنها معطى في جوهر الطقس ذاته، وهي ما يجعل فهمه وتفسيره مرهونا بمعرفة الأساطير الأولى والمؤسسة.²³

لا يمنح «إ. كاسيرر» أي موقع للآليات المذكورة في فهم الطقوس وإدراك وظائفها. فالطقوس لا تعتمد محاكاة الفاعلين الطقوسيين لأجدادهم الأوائل، مثلما لا تعمل على إعادة إخراج وتحيين لحظات الأصل الأولية. يقول «إ. كاسيرر»: «لا يشخص الراقص المشارك في مأساة أسطورية مشهدا بسيطا، أو نصا مسرحيا، بل إن الراقص سيكون الله ذاته (...) ما يحصل في هاته الطقوس، ليس فعلا إخراجيا مسرحيا بسيطا محاكيا لحدث ما، بل إنه الحدث

21 - Eliade, M ; Initiation, rite, sociétés secrètes, Gallimard, 1959 p 16

Cailliois, R , L'homme et le sacré , ibid, p 133

22 - Girard, R , Des choses cachées depuis la fondation du monde ibid, p 34

23 - Cazeneuve , Jean , Sociologie du rite puf, 1971, p 13

ذاته. وكذا فعل إتمامه المباشر. إنه حدث واقعي وفعلي لأنه فعال
بكيفية كاملة ²⁴.

لا يجب أن نفهم لفظة واقعي في سياقها الفينومينولوجي
بدلالاتها التجريبية، بل إن الواقع المقصود هو واقع الوعي المتجلي
في الوجود اللغوي والجسدي للفاعل الطقوسي.

فأثناء لحظة الرقص أو الجذب الطقوسيين والمستهدفين لكائن
مفارق قصد التأثير عليه، ترتفع الفواصل والحدود لدرجة يصبح
معها جسد الفاعل الطقوسي عضوا رمزيا للكائن المستهدف، بل
يمكن القول إنه وذاك الكائن يصبحان وعيا وجسدا موحدين.

لهذا السبب يشير «إ. كاسيرر» وبدقة كبيرة إلى أن الأمر لا يتعلق
بفعل تشخيصي محين أو مسرح، أو عملية إنشاء لمشاهد طقوسية
فرجوية يمكن ولوحها بسهولة، والخروج منها بسهولة أكبر. بل إن
الأمر يتعلق بما ينعته «بالمأساوي الجدي» ²⁵ Le sérieux Tragique
والذي يعتبر سمة الفعل والسلوك المقدس.

لم يهتم باحثون كثربهاته الخاصة المؤسسة لوجود الطقس في
حد ذاته. والمتمثلة في كونه ينهل جديته المأساوية تلك من الطبيعة
المؤسسة للمقدس في حد ذاته، لقد ذهب البعض إلى جعل البعد
الجمالي - المسرحي الآلة المؤسسة للفعل الطقوسي ²⁶. وهو ما
ينسينا أن اللعب الطقوسي لعب معيش بمعيش جسدي واع ولاواع مما

24 - Cassirer, E : La philosophie des formes symboliques , t 2, ed Minuit,
trad J Jacoste, 1972, p : 61

25 - Ibid, p 257

26 - يمكن اعتبار «م. ليريس» نموذجاً في هذا المجال. أنظر :

Leiris, M ; la possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de
Gondar, ed Le Sycamore, 1980.

يحيطه بالرهبة والخوف. رهبة من معايشة الجسد وهو يضطرب على شاكلة الموج.²⁷ وخوف من مسار ومؤديات تماهيه مع اضطراباته المتوقعة وغير المتوقعة.

II - الطقس ومعيشته الجسدي

1 - ما الموسم؟

تعتبر الباحثة «ف. رويسو» الموسم ظاهرة اجتماعية شمولية وتستند لإيضاح ذلك على مرتكزات ثلاث :

- إذا كان الموسم في معناه العام يعني الاحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح، فإن هاته الاحتفالات/المواسم تظل نتيجة لتركيب تاريخي بين نوعين من الاحتفال من جهة، يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية المنظمة حسب دورات وفصول السنة، وذلك لأجل تحديد العلاقة مع الطبيعة وإحصاب عطاءاتها. وقد كانت هاته المواسم تقام حول ضريح ولي صالح أو جد قبلي. وضمن فضاءاتها تعقد مراسيم الزفاف والختان، مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات. لكن من دون أن يتم نسيان الهدف الأكبر للموسم، والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها للموسم المقبل.

ومن جهة ثانية، ترحع المواسم إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح حيث تتأطر هاته العملية بفعل إتمام تحيين ذكرى موت النبي، أو الاحتفال بذكرى ميلاده.

27 من بين المعاني التي يمنحها القاموس العربي «لسان العرب» للفظ اللعب مجدها المعنى التالي : «صادفنا البحر حين اعتلم فلعب بما الموج شهرا . سمي اضطراب الموج لعبا لما لم يسر بهم إلى الوجه الذي أرادوه » ويعتبر أن هذا المعنى هو الأقرب لمرادفه اللعب الطقوسي

إنه ما يعرف في المغرب «بالميلود».

يحتضن الموسم بسبب أصوله تلك، معتقدات وطقوس متعددة المرجعيات، تتلون بلون كل منطقة وتختلف حسب دورات السنة.²⁸ تبرز الطبيعة الشمولية للموسم في المظاهر المتعددة والمتنوعة التي يتجلى بها وعبرها. إنه بمثابة «حج للفقراء»، ينهل الزوار/الحجاج ضمنه البركة مباشرة من مقام وليهم الصالح، مثلما تقدم في رحابه الهدايا والأصاحي. بموازاة ذلك يعتبر الموسم مناسبة لإرساء العدل، سواء عبر فك النزعات القبلية، أو رفع الشكاوى والتظلمات مباشرة للولي صالح، وكذا فرصة لممارسة التجارة والزواج والختان والرقص والغناء والفروسية.²⁹

-تغطي المواسم ساحة السنة بأكملها. فكل موسم يكون زمن انعقاده ثابتا ومعروفا لدى الزوار. وتعتبر المواسم المنعقدة لحظة عيد المولد النبوي الأكثر عددا وحركة، إنها تتحرك مع حركة الزمن القمري، الأمر الذي يسمح لها بتجاوز الفصول والدورات الطبيعية الإنتاجية.³⁰

نتيجة لطبيعة الشمولية، ومظاهره المتنوعة، تعتبر نفس الباحثة أنه يصعب جدا منح هاته الظاهرة تعريفا واحدا وأوحدا.³¹

لن نختلف والباحثة «ف. رويسو» بخصوص الطبيعة المركبة والشمولية للموسم. لكن يمكن القول بناء على معايشتنا النظرية

28 - Roysso ; F , Pèlennages au Maroc, fête, politique et échange dans l'islam populaire ed IEN, Paris. 1191 p` 28

29 - Ibid p 36

30 - لمعرفة أكثر بأعداد المواسم وتوزيعها الرسمي يمكن الرجوع للمرجع السابق ، ص. ص. : 31-30-29

31 - Ibid, p 39

لمؤسسات الزوايا، وكذا معاينتنا الميدانية للموسم،³² أن هذا الأخير يشغل موقعه ضمن الممارسات والوظائف التي ظل الصلحاء والزوايا يجزونها سواء لجماعتهم المباشرة، قبيلة كانت أم أتباعا، أو جماعات أخرى، من مثل الاستضافة والحماية والعلاج والتدريس...³³ إنه تظاهرة طقوسية جماعية ينعتها الزوار والأتباع وكذا الشرفاء المنحدرون من الشيخ أو الولي الصالح، بالزيارة.

ترجع الزيارة، لغويا، إلى الفعل زار، يزور، ومعنى حج، يحج. فمن زار المكان حج إليه. لهذا ينعت الماثلون الغريون زيارة الأضرحة والأولياء بكونها حجا. إنه الحج الذي ينجزه الفقراء، إضافة إلى ذلك تتخذ لفظة الزيارة داخل السياق الدلالي - الصلاحي معنى آخر ذي منحنى مجازي، تعضده وتسند سلوكات وأفعال عينية.

مجازا تطلق الزيارة على العطية أو الهدية التي يقدمها الأتباع والزوار للشيخ أو للولي. مثلما تشمل هاته الأخيرة كلا من الهدية الكبيرة (ذبيحة، زربية، غطاء الضريح...) والهدية الصغيرة (شموع، نقود، حناء، بخور، ماء الزهر...). وتتمايز في هذا السياق الزيارة عن «الفتوح» الذي هو عبارة عن عطاء يقدم لأحد حاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح. من الناحية السلوكية تتوزع الزيارة إلى زيارة صغيرة وأخرى كبيرة. فالزيارة الصغيرة تكون إما فردية أو أسرية، وتعني زيارة ضريح الولي - الصالح، مثلما

32 - أنظر بحثا لنيل دبلوم الدراسات العليا، آليات التحول والانتقال من الراوية إلى «خرب» في المجتمع المغربي، تحت إشراف الدكتور سليم عبد الجليل، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1992.

33 - المرجع السابق، الفصل الثاني، ص: 61 - 122.

قد تحدث في أي وقت من أوقات السنة. أما الزيارة الكبيرة، فهي ما يسمى بالموسم وتتم في زمن محدد.

يسمى الموسم زيارة كبيرة لكونه زيارة وحج لجماعات وفئات اجتماعية من مختلف المناطق التي تنتشر فيها فروع الزاوية. ففي موسم الشيخ الكامل أو سيدي الهادي بنعيسى المتواجد بمدينة مكناس المغربية تحضر طوائف الأتباع ليس فقط من داخل المغرب، بل من الجزائر وليبيا.

إلى جانب ذلك تعتبر الإقامة الجماعية داخل ضريح الشيخ، أو على تخومه (حرمة) لمدة زمنية محددة إحدى سمات الزيارة الكبيرة، مثلما تفترض تلك الإقامة استعدادات خاصة، وحاجيات مميزة، تبتدئ بتهيئ الضريح وتنظيمه وتزيينه، لتمر عبر النوافذ المبكر للزوار قصد الفوز إما بمكان داخل الضريح وقرب قبر الشيخ، أو بمكان محاذي له وقريب منه، كي تنتهي بتحويل محيط الضريح إلى مساحة مغطاة بخيام ذات وظائف وتجارية وجنسية.

تقصد الزيارة الكبيرة (الموسم) الشيخ بذاته، مثلما تتغنى الجني المباشر لبركته، ولأجل ذلك ترافق هاته الزيارة بطقوس متعددة ومتنوعة، حسب تعدد وتنوع المواسم، يشرف على نظامها الشرفاء ألباء وأحفاد الشيخ.³⁴

يكتف الموسم من حيث هو زيارة كبيرة أبعادا متعددة، الأمر الذي يسمح بوسمه بالطقس الكبير والمركب. يجمع الموسم جماعات

34 - خلال الفترة التي غابا فيها كل من موسم الهادي بنعيسى بمكناس وسيدي علي بنحمدوش لاحظنا أن رجال المخزن (درك وشرطة وقوات مساعدة) يساهمون بكثافة إلى جانب الشرفاء في تأطير الموسم .

وفئات اجتماعية متميزة، وهو ما يجعل منه فضاء للتواصل اللغوي والجسدي، وكذا مجالا لعرض وإظهار خصوصيات وتميزات التعبيرات الرمزية والطقوسية. موازاة لذلك، يشكل الموسم مجالا لتمييز الاقتصاد مع القدسي، حيث تحقق «تجارة البركة» رواجاً لا تعرفه فترات السنة الأخرى.. فكل مستلزمات الهدية والزينة والفتوح متوفرة على طول المساحة المحيطة بالضريح (شموع، مكونات البخور، ذبائح...) وبفضل ذلك يشكل الموسم إضافة إلى بعده الطقوسي البارز طقساً جامعاً ومركباً للأبعاد الاجتماعية والرمزية والاقتصادية.

2 - مورفولوجيا الموسم:

لتعزيز وتدقيق ما أقرناه سابقاً، يبدو الانتقال من تناول الموسم بشكل عام إلى تناول موسم بعينه ضرورياً. وإن كان بينها مشترك كبير، فإنها تحتضن تمايزات وتنوعات كبيرة، حسب سياقها الصلاحي وزمن انعقادها ونوعية طقوسها.

أ - في السياق الصلاحي :

يتأطر الموسم بسياق ومرجعية صلاحيين، حيث يمكن اعتبار الشيخ أو الولي المؤسس المرجعية الثقافية والرمزية، في حين يشكل الضريح أو قبر الشيخ المحور المجمع للأتباع والزوار طيلة أيام الموسم. في السياق الذي يخصنا يعتبر كل من الشيخ الهادي بن عيسى وسيدي علي بن حمدوش مرجعاً الزوار، ومصدراً نهل البركة، ومحوراً كل الممارسات الطقوسية.

يعتبر الشيخ الكامل اسما ونعتا إضافيا للهادي سيدي أحمد بنعيسى السفيناني المختاري المزداد سنة 872 هـ والمؤسس الفعلي للطريقة العيساوية، وهي طريقة شاذلية جزولية في أصولها. يرجع أهل الطريقة إضافة نعت الشيخ الكامل للاسم الحقيقي إلى عدة خصال ظل شيخهم يتمتع بها. فهو لم يأخذ طابع الولاية من شيخ واحد بل من عدة شيوخ. فقد تتلمذ على يد شيخه الحارثي وقصد سيدي عبد العزيز التباع، مثلما حصل على خاتم الولاية من سيدي أحمد بن سليمان الجزولي بمراكش. لهذا السبب نجد «حزب الدايم»، وهو من أحزاب الطريقة الأكثر حضورا حيث يقرأ كل يوم جمعة بالضريح وبه يفتح الموسم، تطلب عبره بركة مجموعة من الأولياء. إلى جانب ذلك يذكر أصل الطريقة بكرامات شيخهم العظيمة والتي تعتبر الدليل الحاسم على مشيخته الكاملة والتي لا يمكن مضاهاتها أو منافستها. فسواء في الروايات الشفوية التي تلقيناها مباشرة من أحفاد الشيخ أو تلك التي سجلها باحثون آخرون³⁵ تحضر كرامات الشيخ الهادي بنعيسى بوصفها قرائن ودلائل على سمو مشيخته وانتصار بركته على قوة السلاطين.

أما شيخ الطريقة الحمدوشية والذي يتواجد ضريحه بالقرية الحاملة لاسمه بالقرب من مدينة مكناس، فهو «علي أبو البركات ابن أحمد المدعو حمدوش بن عمران الشريف العلمي العروسي، كذا وقفت على نسبته هاته في عقد آرائه لوالده المترجم بتاريخ عشر

35 - يمكن الرجوع إلى :

-Drague, G, A propos des Aissawa imp. Martin Frères 1990

-Brunel, R, Essai sur la confrérie religieuse des Aissawa au Maroc, ed Afrique-orient : 1986

صفر عام تسعة ومائة وألف (19 صفر 1119) الولي الشهير دفين
جبل زوهون ³⁶ .

برجع ابن زيدان اشتهار أتباع هذا الولي بضرب رؤوسهم إلى أن
تدمي قائلا : « ولا سلف لهم في ذلك الفعل الشنيع والعمل البشيع
غير ما يقال أب بعض أتباعه وهو أحمد الدغوشي أحد أتباع المترجم
(أحمد ابن حمدوش) من العوام لم يحضر وفاة متبوعة المترجم ، فلما
أتى من سفره وعلم لوفاته صار يضرب برأسه مع الجدران وبالأحجار
أسفا على فقدان شيخه ، وتحسرا على عدم حضوره لوفاته ، واغتنام
صالح دعواته . فاتخذ الأخلاط من أصحابه ذلك عادة ، ولم يعلموا
أن صاحب ذلك الفعل المحرم إجماعا ليس محلا للقوة سواء قلنا
أنه صدر منه بحال اعتراه ، لأن صاحب الحال يسلم له حاله ولا يقتد
بفعله لأنه فاقد التكليف » ³⁷ .

لا يعترف ابن زيدان بالممارسة الطقوسية لأتباع ابن حمدوش ،
مثلا لا يعترف هؤلاء بتفسير ابن زيدان ، بل ويردون على ذلك
برواياتهم الشفوية التي يقولون عنها أن الأحيال تناقلتها ، وأن أمرها
يتعلق بكرامة وسر ربانيين وهبهما الله لشيخهم ينتفع منه الناس
والزوار والأتباع ... ففي حديثنا بخصوص هذا الموضوع مع أحد
شرفاء سيدي علي بن حمدوش ، روى لنا أن الأصل يرجع إلى كرامة
الشيخ ابن حمدوش التي أثبتها أمام شهود عيان ، وعلى رأسهم
شهود من أهل الطريقة العيساوية ، تحكي الرواية أن الشيخ الهادي

36 - عبد الرحمان ابن زيدان ، إعاف أعلام الناس بجمال أخبار حاصره مكباس ، ج ، طبعه
1410/2 موافق 1990 ، ص : 460 .

37 - المرجع السابق ، ص 480

بنعيسى لما علم وهو بمكناس قوة سيدي علي، والذي كان هذا الأخير يظهرها عبر حرق كل العطايا والهدايا التي تأتيه من أتباعه وزواره، وكذا سلطان بركته، وجلاء كراماته وهيبته التي تبرز في الخضوع الكامل لأتباعه وتنفيذهم كل ما يطلبه منهم، أرسل له مبعوثاً يحمل حية وطلب منه إن كان فعلاً صالحاً وولياً وصاحب بركة وصلاح أن يلتهم تلك الأفعى السامة حية، فكان رد سيدي علي بنحمدوش أن طالب أحد أتباعه وهو سيدي أحمد الدغوشي أن يأكلها. فكان ذلك، لكن بعد انتشار السم بالجسد بدأ المريد بالصراخ والتمزق من الألم، فطلب منه سيدي علي أن يضرب رأسه بالحجر إلى أن يدمي، فكان ذلك وشفى المريد من الألم.³⁸

ب - زمن انعقاد المواسم :

تبتدئ احتفالات المولد النبوي عند الطريقة العيساوية بمجرد حلول شهر ربيع الأول. حيث يتوافد أتباع الطريقة على مدينة مكناس من داخل وخارج المغرب، وتشكل ليلة عيد المولد النبوي، أو الميلودية «كما يسميها أهل الطريقة وأتباعها المبتدأ الفعلي للموسم، حيث يقام الذكر والحضرة بمنازل شرفاء الطريقة وينزل الزوار بضريح الشيخ.

مع فجر ربيع الأول (12 ربيع الأول) تنطلق الاحتفالات الرسمية، وتقام الأمداح والأذكار والحضرة بمجموعة من الأضرحة المحيطة بضريح الشيخ الهادي بنعيسى.

38 - رواية شفوية استقيها من المشرف على نظام الموسم أو «المراد» ، والهدف من ورائها هو مواجعة المعنى بين مؤرخ رسمي وأهل الطريقة .

ينطلق أتباع الطريقة العيساوية من ضريح سيدي عبد العزيز بحي «سيدي بابا»، وسيدي سعيد المتواجد بالحي الذي يحمل اسمه، وضريح سيدي أحمد المتواجد بحي «باب ردعين» (أحياء محيطة بضريح الشيخ الكامل). ثم ينتظمون في شكل طوائف وهم سائرون نحو ضريح شيخهم، حيث تمارس كل طائفة حضرتها، إما عبر تشغيل الموسيقى، أو ممارسة الأذكار فقط، أو ممارسة الألعاب الطقوسية القائمة على تشخيص حركات وأصوات بعض الحيوانات. وحين الاقتراب من ضريح الشيخ ينطلق الكل جريا نساء ورجالا إلى أن يصلوا الضريح، حيث يرتقي البعض على جنبات قبر شيخهم، ويأخذ البعض الآخر مكانه في ساحة البهو حيث تنتظم الحضرة والذكر بصيغ متعددة.

يتوزع الأتباع والزوار داخل الضريح في شكل حلقات، تجدد الواحدة منها تمارس الذكر، والأخرى تمارس الحضرة جلوسا، في حين سيتوافد الآخرون فرادى إلى قبة الضريح حيث يضعون زياراتهم في الصندوق، ويتبركون ثم يعودون للصلاة والدعاء.

صبيحة اليوم الأول يتسم مدار الضريح بالحضور المكثف لرجال السلطة الذين يسهرون على تنظيم وصول الطوائف، وفي الآن نفسه تهيب ظروف زيارة السيد عامل المدينة وحاشيته مرفوقا بالهدية الكبرى (هدية الملك).

بعد مغادرة عامل صاحب الجلالة وحاشيته يعود الزوار لممارسة أذكارهم وحضرتهم المتعددة بتعدد الطوائف. تمتد أيام وليالي الموسم من 12 ربيع الأول، إلى 16 منه (5 أيام) حيث يشكل اليوم السادس يوم الاستعداد لمغادرة ضريح الهادي بنعيسى تجاه

ضريح سيدي علي بنحمدوش حيث يقام الموسم الحمدوشي مع حلول اليوم السابع من عيد المولد.

طيلة الأيام الخمس يتحول الضريح ومحيطه إلى فضاءات للممارسة الطقوسية وكذا إلى سوق تجارية. بعدها ينتقل الكل إلى منطقة أو قرية سيدي علي المتواجدة على تخوم مدينة مكناس، وبالقرب من مدينة زرهون حيث يتواجد ضريح مولاي ادريس الأكبر. ينعت الحمدوشيون اليوم السادس بأنه يوم «العمارة» حيث تمتلئ القرية عن آخرها بالخيام والطوائف القادمة لزيارة الشيخ.

على هامش ضريح سيدي علي، يتواجد ضريح مريده سيدي أحمد الدغوشي، مثلما تتواجد «حفرة للا عيشة» التي تعتبر المزار الرئيسي «للمرضى» (المملوكين) وكذا «الشوافات». وإليها تسير مواكب الحضرة الجبلالية والكناوية بهداياها وزياراتها، وعلى هامشها تقام طقوس الحضرة المتعددة.

أما القرية فتتحول طيلة اليومين إلى فضاء لممارسة الحضرة الحمدوشية المميزة بتكسير الأواني الفخارية على الرؤوس، وضرب هاته الأخيرة بالآلات الحادة.

ت - المظاهر الطقوسية.

إذا كان الموسم طقسا ثابتا، خاضعا للنظام والانتظام، فإن الطقوس الممارسة ضمنه تدخل نظامه في مجال الاختراق واللامتوقع والعنف. إنها تضع نظامه بين قوسين. أو لنقل إنها تضعه بين الفهم وعدمه، المعنى واللامعنى، الواقعي والمثخيل، الفعلي والرمزي...

في موسم الهادي بعيسى تتوزع الطقوس بين القولي والحركي حيث تشكل الأذكار وقراءة الأحزاب، وخصوصا حزب «سبحان الدائم». الطقوس القولية الأساسية، وإلى جانبها تنتشر الطقوس الحركية ممثلة في أنواع الجذب أو الحضرة. تمثل الحضرة الطقوسية المشخصة للحيوانات أهم وأغنى هاته الجذبة من حيث الحضور والتشكل الرمزي. فالى جانب الجذبة التي ضمنها يتم التهام قطع الزجاج. أو إدخال إبر كبيرة الحجم في جلد الجسد، واللعب بالنار ووضعه على الرأس وباقي أعضاء الجسم، ثم وضع قطع الصبار الشائك على جلد الجسد العاري. تحضر الألعاب الطقوسية الموزعة بين حضرة «السبوعا واللييات» (الأسود واللبوءات)، وحضرة «الجمال والناقات» (الجمال والنوق).

في جذبة «السبوعا واللييات» يكون اللعب الطقوسي ثنائيا أو بين مجموعتين. ففي كل مرة تتقدم إحدى المجموعات نحو اللبوءات اللواتي يكن دائما، وطيلة اللعبة جالسات ويصارعن «السبوعا» حيث تنتهي اللعبة إلى دخول مجموعة «السبوعا» في صراع بينهم، إلى أن يظهر «الذئب» متربصا بالجمع/الحلقة، ومحاو لا الاندساس بين السبوعا. حينما يفعل، يتم الإمساك به من طرف السبوعا ويصرع حتى الموت.

تختلف أنماط الحضرة الطقوسية عن سابقتها سواء من حيث تمظهراتها، أو من حيث درجات عنفها. في موسم سيدي علي بنحمدوش ترتبط الحضرة بالتملك، أو المس. أما تمظهراتها فتتوزع بين الحضرة الممارسة طيلة اليوم بفضاء الموسم، حيث يتم ضرب الرأس في إحداها بالآلات الحادة المدمية. وفي أخرى يتم اللعب

بالأواني الفخارية التي ترفع عاليا ويتم استقبالها برأس الفاعل الطقوسي.

أما ليلا فتقام الحضرة الهادفة إلى علاج المملوك أو المملوكة في منزل من منازل القرية. ويكون المنظم، أو الساهر على ذلك هو العراف أو العرافة (الشواف أو الشوافة).

تشابه الليلة الحمدوشية بشكل كبير مع الليلة الكنارية وكذا مع طقس الزار الإفريقي³⁹. سواء من حيث موضوعة المس أو التملك، أو من حيث المكونات (موسيقى، بخور، لباس) لكنها تختلف عن ذلك بانتمائها إلى سيدي ابن حمدوش الذي يعتبره زواره مختصا في المس، ومضيفا للموكة وعلى رأسهم «للا عيشة» المتواجدة على طول ترابه، و«سيدي حمو» الذي يتقبل ضريحه الذبائح المقدمة كهدية أو زيارة.

وبسبب طبيعة اختصاصه يتحول موسم سيدي علي إلى ملتقى سنوي لجميع العرافات والعرافين ذوي «الاختصاص» في علاج الأمراض الروحية من مس وتملك أو شلل أو حسد...

تشكل الحضرة إلى جانب الأضحية العمود الأساسي الذي يقوم عليه الموسم. فبفضل الأضحية تتم ممارسة التقرب من الشيخ، وجني بركته، وبفعل الجذب ينخرط الزوار في فضاء البركة القدسي للموسم.

39 - أنظر دراستنا، البعد الرمزي لليلة الكناية، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، ع : 526، 1997 وكذلك المسرحة الطقوسية، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، ع : 532، 1997.

في الحالتين أو الطقسين معا يتحول المقدس إلى معيش جسدي.

3 - التشخيص الجسدي للمقدس.

كيف يعيش الزوار بركة شيخهم ؟ كيف تتحول البركة إلى معيش جسدي ؟ كيف يتشبعون بها أو يملؤون رثاتهم برائحتها ؟ كيف يفتنون بعباءاتها ؟ كيف يتحول المقدس إلى شخص ؟ كيف يعبر الفاعلون الطقوسيون عتبات الدنيوي نحو القدسي بكل سلامة ؟

إنها بعض الأسئلة التي تجعل الباحث والملاحظة يتجه أولا نحو فهم ورؤية ما قد تنسبنا إياه الخطاطات النظرية الجاهزة، والمتمثل في الملاحظة العينية للكيفيات التي يتحول بها المقدس، داخل فضاء الموسم، إلى تجربة جسدية.

إذا كان الطقس ممارسة أو براكسيس، فإنه مع الموسم يتخذ صيغة ممارسة جسدية مركبة من أفعال حسية - حركية. يعتبر الباحث «علي أوطاه»⁴⁰ أن امتلاء الزوار بركة شيخهم تتم عبر سلوكات جسدية أساسا، مثل تقبيل الضريح، وتلمس «كسوته»، ثم تمرير اليدين على الوجه والصدر، وكأن الأمر يتعلق بإصاق بركة ورائحة الشيخ على جلد الوجه والصدر. بعدها يتم الجلوس إلى جانب قبر الشيخ والإسرار له بالمطالب والشكاوي. على هامش هاته الأفعال يتم ملأ الجسد بكل ما يوجد داخل فضاء الضريح، حيث يتم شرب

40 - Aouttah ; Al , Anthropologie du pèlerinage et de la santeté dans le maraboutsme marocain, Ibla, 1995, p : 31-54.

مائه، وشم روائح بخوره، والنوم تحت ظل حضوره، والإستماع للأذكار الملقاة في حضرته.

يفضل هاته الأفعال الجسدية-الرمزية يتم إنجاز اللقاء المباشر مع الشيخ، والتشبع بركته، ونتيجة لذلك تتحول «الروح» إلى عضو جسدي، مثلما يتحول الجسد إلى عضو رمزي قادر على جعل المقدس واللامرئي، والسري يتخذون صيغة الظهور، والحضور والعلنية. بعد التشبع بالبركة، وامتلاء حواس الجسد بعطاءاتها، يتحرر الجسد الطقوسي من كل معطيات وحيثيات الجسد اليومي أو الجسد المعتاد ليلج فضاء الجذبة أو الحضرة.

يتهيئ الجسد الطقوسي لولوج عالم الجذبة، بالذكر داخل شكل دائري (الحلقة)، وبعد ذلك يجد نفسه ومن دون إعلان سابق أو اختيار داخل فضاء الجذبة، ويمكن اعتبار النية المسبقة والعفوية، وكذا الخضوع التام لإرادة الشيخ، وإرادة الله الشروط القبلية لهذا العبور المفاجئ والمباغت.⁴¹

يعتبر «التسليم» الكلمة الطقوسية التي تضمن النجاة من المس المفاجئ الذي يقتحم الجسد ويقوده في جميع الاتجاهات إلى أن يضبط تناغمه الحركي والإيقاعي مع نمط الإنشاد والموسيقى.

يعرف الباحث المغربي ع. الديوري الجذبة بكونها عنفا ينال الجسد من دون اختيار.⁴² ويمكن تصنيف ذاك العنف إلى نوعين

41 - إضافة إلى معاشتنا لهذا الأمر بشكل مباشر، يمكن الرجوع إلى :

-Sossé Andezian, La Hadra des Issawa, cérémonie religieuse où spectacle in Aïr du Nord, 1984, p. 376

عريضين متميزين ومتداخلين، يمكن نعت أولهما بالعنف الدرامي،
وثانيهما بالعنف القرباني. يحيل العنف الدرامي على نوع الجذب
الذي يتم فيه اللعب الطقوسي بناء على آلية المحاكاة المعيشة
للحيوانات، أما العنف القرباني فيحيل على حذبة المس أو التملك
والتي يكون فيها الجسد كبش فداء أو ضحية.

أ. جذبة اللعب الدرامي :

تتمحور جذبة اللعب الدرامي عند كل من عيساوة وحمادشة
حول ثلاثة أنواع من الجذب. جذبة السبوعا واللبوءات ثم جذبة
النوق والجمال مع عيساوة، وجذبة الخزير مع حمادشة

تحضر الطقوس الميمية المحاكية للحيوانات في ثقافات عديدة،
مثلما تتعدد الحيوانات المقصودة باللعب، وتتعدد معها المعتقدات
المحيطة بحضورها، وبفعاليتها الطقوسية والرمزية. يذكرنا إدوتي
بمجموعة من الطقوس التي كانت تحضر فيها الحيوانات يشكل
فعلي، وكذا بمعتقدات المغاربة حولها فالمغاربة يتركون الخزير
بمحاذاة المنزل معتقدين أن الأرواح والشياطين المسببة للأمراض
تفضل الإقامة في جسده.⁴³ أما لعبة الجمل والجمال فقد كانت
تمارس ليلة الاحتفال بعاشوراء حيث يصارع الجمال جملة غير
المروض، ويلاعبه إلى أن يرضخ. في نفس الليلة يشير إدوتي إلى
حضور اللعب المقنع والمحاكي للحيوانات.⁴⁴

42 - عبد الحى الديوري، شعائر، المحلة المغربية للاقتصاد و لاجتماع، ع 7، 1984،

ص: 176

43-Doutté, EMarrakech, p.p 45-347 Doutté, E : Magieetreligion Ibid p 497

44 - Ibid p 500-503.

لم يعد المغرب الحالي يعرف كثيرا من هاته الطقوس التي تحصر فيها الحيوانات فعليا. ففي موسم عيساوة مثلا، أصبح اللعب الطقوسي مقتصرًا على التشخيص الرمزي والمحاكاة الدرامية، مثلما أن بعض الطقوس «كالفريسة»⁴⁵ لم تعد تمارس داخل فضائه. لقد أصبح اللون الأسود يعوض العنزة السوداء، فإذا ما حضر اللون الأسود أمام فاعل طقوسي عيساوي أثناء انخراطه في الجذبة فإنه ينقض عليه ويعمل على اقتراسه على نفس شاكلة اقتراسه للعنزة السوداء سابقا.

تشارك لعبتا «السبوعا واللييات» والنوق والجمال في كونهما معا يدوران حول الصراع والعراك الرمزي بين الأنوثة والذكورة من جهة، وحول التراتب الرمزي والاجتماعي داخل الطريقة ومن ثم داخل المجتمع.

في اللعبتين معا يشخص الرجال الأسود والجمال وقوفا، في حين تشخص النساء اللبوءات والنوق جلوسا. أما الهجوم فيكون من طرف الرجال. وفي الحالة التي تقف فيها النساء، سيكون الأمر متعلقا بامرأة/ ناقة واحدة تقف لصراع الرجل / الجمل إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الانهزام والعودة إلى مكانها. وبين الرجال والنساء يحضر شخص «الذئب» الذي يمثل الدسياسة سواء من حيث حركاته، وأشكال اندساسه بين الجمهور المشكل لحلقة الجذبة، أو من حيث غايته وهي إذكاء الصراع والقتال بين الأسود.

إن حضور «السبوعا واللبوءات» داخل كل طائفة عيساوية دليل على قوتها ورفعة مقامها الاجتماعي والرمزي والتنظيمي. أما

45 - «الفريسة» طقس يمارس به الفاعل الطقوسي الالهام الكامل للعنزة وهي حية .

الجمال والنوق فيحتلون مرتبة أدنى ويعتبر الحيوان الذي يشخصه الفاعل الطقوسي ملزما وملازما له طيلة انتمائه للطريقة. وهو إضافة لذلك ممر ومعبر الشيخ من جيل لآخر. ينقل الفاعلون الطقوسيون المحاكون للحيوانات البركة عبر عملية ينعتونها «بالتشيخ» (إضفاء طابع المشيخة) حيث ينفت (ما يسميه أهل الطريقة «بالبخ») هؤلاء فوق رأس الطفل أو الطفلة ويدعون له وهم واضعون أيديهم فوق جلد الرأس. ويفضل ذلك يتحول الطفل إلى سبع أو جمل والطفلة إلى ناقة أو «لبوءة».

وهو ما يسمح للطائفتين معا بضممان استمراريتهما وفعالية بركة شيخ طريقتها.

لا يعيش الفاعل الطقوسي المشخص للحيوان ازدواجية في الشخصية. بل إنه يعتقد فعلا في وجوده الحيواني، لذلك وكما يسجل دوركهايم، تكون حركاتهم وأصواتهم هي حركات وأصوات الحيوان ذاته.⁴⁶ هاته القرابة بين الفاعل الطقوسي والحيوان لا يعبر عنها الطقس / الموسم فقط، بل يصيغها ويشكلها ويعيد تشكيلها.⁴⁷ بمعنى آخر يشكل الطقس الفضاء التي ترتفع فيه هاته القرابة إلى أعلى درجات تماسكها والتحامها، محولة بذلك المقدس إلى معيش جسدي حي، والجسد إلى فاعل حامل وناقل للبركة. تعتبر البركة عند أهل الطريقة لغزا وسرا بالمعنى الصوفي للكلمة، ومن أسرار الشيخ وأتباعه، فهي السر الشافي والحامي والحامل للنعم لكل من

46 - Durkheim, E, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Livres de poches, 1991 p 601

47 - Ibidem

امتلاكها أو عاش القرب مع حاملها. إنها ما يترجم الفعالية الأخلاقية والمعوية والرمزية للطقس في عمومته، والجذبة في خصوصها. تلك الفاعلية التي يمكن ملامستها وملاحظتها فعلا. لكن وكما سجل ذلك دوركهايم بحكمة كبيرة وحقيقية، هاته «الفعالية الأخلاقية للطقس، والتي هي أصلا فعالية واقعية وحقيقية، تدفع للاعتقاد في فعاليتها الجسدية والمادية، والتي هي أصلا متخيلة»⁴⁸.

ب/ جذبة التملك.

يميز ل. دو هوش بين نوعين من التملك أو المس، حيث ينعت الأول بالتملك أو المس الفرح، والذي يمارس ضمنه الجسد الطقوسي جذبته بتهيء واستعداد قبلين، ثم التملك أو المس المرضي، والذي يعيش معه الجسد الطقوسي انشطاره، بسبب تحول المس إلى حضور جسم آخر مضاف، ينازعه إرادته وحرية ورغباته⁴⁹.

ضمن الصنف الأول يمكننا إدراج الجذبة العيساوية في عمومها. حيث يعتبر الفاعل الطقوسي ذاته في فضائها «خدما» وليس مملوكا بالمعنى الحرفي للكلمة. إنه يعيش الجذبة كمس لكن ليس من طرف روح أو جن، بل كمس ذاتي مجهول المصدر وغير مخيف، مرفوق بنوع من الرضى والطواعية والقبول والتسليم أما النوع الثاني فتندرج ضمنه الجذبة الحمدوشية في عمومها، حيث يكون الجسد الطقوسي مملوكا بالمعنى الكامل من طرف كائن مغاير، ومنساقا له من دون إرادة. داخل حدود الصنف الأول، يحضر الجسد الطقوسي بوصفه جسدا رمزيا بامتياز، حيث يشغل تاريخه ومتخيله المتجذرين

48 - Durkheim, E, Ibid, p 406

49- Deheusch, L, Pour une anthropologie fondamentale, Ibid, p 242

في التاريخ والتمثيل الجمعيين. وتشكل المحاكاة الجسدية آلية رفع الحدود بين المحاكى والمحاكى من دون فقدان الطابع الرمزي.⁵⁰ لكن مع الصنف الثاني يغادر الجسد الطقوسي نطاق المحاكاة والرمزية ليعيش وضعية الإبدال القرباني *substitution sacrificielle*، وهو ما يجعل درجات عنفه، وأنماط جذبته مرتفعة سواء من حيث الدرامية أو العنف والخطورة.

ينتظم اللون والموسيقى وإسالة الدم والبخور والملوك أو الجن داخل فضاء الليلة الحمدوشية. وتعتبر «الشوافة» أو «الطلاعة» (أو «الشواف») الساهرين على ترتيب مقاماتها أو «محلاتها»، وتنظيم أنماط الافتتاح، والانتقال من «محلة» إلى أخرى من «ملك» إلى آخر. تحضر في هاته الليلة سبعة ألوان موزعة على عشر مقامات أو «محلات» (محلة الأبيض والأسود والأزرق والأحمر والمبرقش والأخضر ثم الأبيض من جديد، والأسود والأبيض والأصفر). عند كل محلة تتم المناداة على اسم جن أو ملك سيكون عامل إثارة للمملوك كي يلج شكل لا إرادي مجال الجذبة، ومع حدوث ذلك يفقد الجسد الملموس اختياره، ويبدد عنفه طبقاً للإقاعات المرافقة للمحلة.

تتعدد أنواع الجذبة في الليلة الحمدوشية وتدرج مقاماتها إلى أن تصل إلى محلة «الحمر» أو أولاد بلحمر أو أصحاب الكرنة حيث تتم المناداة على الملوك الحمر من مثل سيدي حمو وحمودة.⁵¹

50 - للتوسع أكثر أنظر دراستنا: البعد الرمزي للنص الطقوسي، الملحق الأسبوعي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، 18 فبراير، 1995.

51 - يوجد ضريح سيدي حمو بالمحادة مع ضريح سيدي علي بن حمدوش، أما اختصاصه لحطة الموسم فيتمثل في استقبال الأضياف المدبوحة والمقدمة من طرف الرواد لسيدي علي وكدا للاعبشة.

يعتبر الأحمر لون العنف الطقوسي، لذلك يرتبط حضوره بإسالة دم الأضحية-القربانية الفعلية أو الإيدالية (دم الفاعل الطقوسي). ويقترن الملوك الأحمر بالكربة (مكان ذبح الأضاحي) لذجة ينعتون معها «مالين الكربة» أو أصحابها. إنها مكانهم المفضل ومقامهم الخاص، والخاضع حسب ما يبدو لنوع من التقسيم الرمزي للمجال الطقوسي. داخل هاته الأماكن يقطن سيدي حمو ليعلم أن حصته من الأضحية هي دمه، أما ما تبقى فيقسمه الفاعلون الطقوسيون حسب مراتبهم، وأدوارهم داخل فضاء الطقس. لذلك تتلون الجذبة مع سيدي حمو بلون الدم، مثلما تتحول «الرحبة» (مكان الجذبة) إلى «كربة» رمزية. يتم الجذب بخنجر أو كُمية (سكين) حيث تذبح اليدان، والرجلان واللسان ويسيل الدم طيلة لحظة الجذبة، ليتوقف مباشرة مع توقف الجذبة مذكرا الملاحظ بالخيط الرابط بين أنواع الجذبة الحمدوشية التي يضرب فيها الرأس بسكين حادة إلى أن يدمي، ويفضل تمرير المقدم/ الشريف اليد على أمكنة الجرح يتوقف الدم بالتدريج، وتغلق الجروح لتترك مكانها لخدوش صغيرة غير موحية بأن الضرب وقع وحصل بعنف، ويسكين حادة: إنها الفعالية الرمزية للبركة «السقوة» أو دم الأضحية المتجرع من طرف الفاعلين الطقوسيين، وبركة سيدي علي بنحمدوش اللتان تضمنان سلامة وأمن الجسد البيولوجي مادام قادرا على أن يعيش لحظة الجذبة خارج قوانين الجسد المعتاد واليومي.

يمتلك جسد الجذبة قوته الرمزية والتي يستقيها من قدرته على أن يكون لحظة الجذبة جسدا مغايرا للجسد المعتاد واليومي، وهو ما يمكنه من تخطي الوضع العمري، والصحي، وكذا الصور الجماعية

والجمعية التي ترسم ملامح الجسد في اليومي، ومثلما يمتلك جسد الجذبة قوة رمزية، يمتلك أيضا أغلفة أو جلدا مكسوا بطبقات المعنى والمعتقد التي تجعل جروحه تبرز في شكل آثار طفيفة على جلد الجسد المعتاد أو الموضوعي.

تمنح الأدوات الموسيقية المتنوعة للجذبة الحمدوشية نظاما، مثلما تعكسها في شكل طقس مركب، مهمته الأساسية تحريض وإثارة الجسد الممسوس عبر بصم الإيقاع في اللون، واللون في «الملك»، والملك في الاسم، والاسم في الجسد، أو بصيغة أخرى عبر تحويل المس أو التملك إلى حدث⁵². événement. حينما يحصل ذلك نتخطى عتبة الطقس لنلج مع الجسد الممسوس، الجذبة بكل عنفها، ولا توقعاتها والمعلنة لامحاء الحدود، والفواصل بين الجسد الممسوس والقربان.

ينتظم الجسد الممسوس في حركاته بنظام الطقس، لكنه مع كل حركة يدفع بهذا النظام نحو تخوم خرابة،⁵³ وذلك عبر النزول به داخل طبقات المعتقد والتخيل، والوعي، واللاوعي الجمعيين، الأمر الذي كثفه أحد الباحثين في كون الجسد الممسوس يجسد لحظة الجذبة «مشهدا ميثيا أو أسطوريا»⁵⁴، يتخذ فيه الحكي صيغة جسدية مثلما يتخذ فيه الجسد صيغته قربانية أو أضحية.

52 - عبد الحفي الديبوري، شعائر، مذكور سابقا، ص: 185.

53 يعتبر حضور الشواف أو الشوافه أو الشريف لحظة الحدسة ضروريا لحماية نظام الطقس كامله من كل ما هو غير متوقع.

54 - Deheuch, L, Pour une anthropologie fondamentale, Ibid, p. 243

I - المتخيل المؤسّس.

1 - الأضحية والمتخيل الديني.

« تهدف أعنف الطقوس إلى طرد العنف، ومن الخطأ أن نرى فيها حالة مرضية »⁵⁵. بهاته القولة يضع ر.جيرار الحدود بين العنف الطقوسي الذي يستهدف صيانة وحدة الجماعة، والعنف المدمر الذي يناقض أي اجتماع إنساني.

ينهل العنف الطقوسي رمزيته وغناه من ثقافة الجماعة ومتخيلها ومعتقداتها الدينية والأسطورية ويفضل ذلك، يعمل دوماً على إحياء ونحْيٍين وتجديد ذلك الكل الثقافي عبر التكرار المحيّن للتجربة المؤسسة للوجود الجماعي.

تعتبر الديانة إحدى الإنشاءات المؤسسة لتجربة الوجود الجماعي للناس. فعبرها يتم خلق وتقنين آليات الحماية من العنف المدمر. وتشكل الطقوس والأساطير والقصص، وكذا المحرمات آليات متميزة ومتكاملة «للحؤول دون عودة العنف المتبادل»⁵⁶. فإذا ما كانت المحرمات تستهدف بشكل مباشر منع وخطر كل ما يمكن أي يذكي نار العنف المتبادل المفجر لكل اجتماع إنساني، فإن الطقوس تستهدف نفس الأمر لكن بكيفية غير مباشرة، أو لنقل إنها تعتمد في تحقيق ذلك على توسط طرف ثالث تجسده التضحية. إن استحضار الطقس للتجربة الأصلية التي عاشت ضمنها الجماعة، تجربة القتل والاقتتال بين الإخوة بكل ما يتبعها من استمرار للثأر،

55 - جيرار، ر، العنف والمقدس، مذكور سابقاً، ص: 127.

56 - المرجع السابق، ص: 128.

أو تجربة التضحية بالابن، وفي الآن نفسه تجربة تجاوز هاته التجربة عبر إيقافها ومنعها، ثم تحويلها إلى تجربة طقوسية قائمة على ممارسة العنف لأجل تطهيره من جوهره المدمر، إن تذكير الطقوس بكل هذا إعلان من طرف الجماعة أن العنف الطقوسي المتجلي في عمليات الجذبة، أو إدماء الجسد أو نحر الأضاحي يستهدف «تطهير العنف أي مخادعته وتبديده على الأضاحي، التي لا خوف من أن يشار لها»⁵⁷.

تجسد الجذبة بجميع أنواعها عملية تطهير العنف من آفاته المدمرة. فطقوس الذكر والتسليم والبركة توجه بعده الرمزي -المعتقد، وذلك عبر تشغيل آلية الاستبدال أو الاستعاضة بين الجسد والأضحية. تتجسد آلية الاستبدال في كون الجسد الطقوسي يغلف جلده بجلد الأضحية سواء شكل فعلي أو رمزي.

إن استبدال الطقوس للعنف المدمر بالعنف الأضحوي، وتشغيل آلية الاستبدال المحولة لاتجاه العنف عوض آلية التبادل المفتوحة على الثأر لا يعفي الملاحظ من طرح كثير من التساؤلات تظل معلقة.

لماذا يظل العنف حاضرا؟ وهل حضوره ضروري لعيش الجماعة واستمراريتها؟ هل العنف الطقوسي هو الشكل الوحيد للاحتماء من العنف المدمر؟ هل هو الطريق الضروري للعبور من الدنيوي المهدد باستمرار باندلاع العنف المدمر إلى الديني والمقدس الضامنين للسلم والهدوء؟ ألا يمكن اعتبار التضحية جرمًا crime؟ أو ليست فعل قتل؟ ما تبعات ذلك على الصلات بالديني والاجتماعي والسياسي؟

57 - المرجع السابق، ص: 54

يعتبر الباحث ر. جيرار من المعاصرين الذين حاولوا إرساء معالم نظرية متكاملة حول التضحية والعنف.⁵⁸ لذلك سنعمل على بيان مركز للكيفية التي سيجيب بها عن أسئلتنا تلك وبعدها تفحص الكل من موقع ثقافتنا المغربية-العربية-الإسلامية.

يشكل العنف والتضحية والمقدس المفاهيم المفتاحية الكبرى لأبحاث ر. جيرار. مثلما يمكن اعتبار مفهوم العنف بشتى مسمياته الكلمة المفتاح لباقي المفاهيم الأخرى.⁵⁹

بدءا يصف ر. جيرار الطبيعة المتعارضة للتضحية، والكامنة في كونها تظهر تارة «كشيء مقدس جدا، شكل الامتناع عنه إهمالا خطيرا، وتارة على خلاف ذلك كنوع من الجرم يشكل ارتكابه مجازفات خطيرة».⁶⁰ من الزاوية الدينية، تبدو هاته المتعارضة واضحة. فالأضحية «لن تصبح مقدسة إذا لم تقتل».⁶¹ أما من الناحية الاجتماعية فمصدر قداستها يكمن في كونها المسؤولة عن الفوضى والعنف الذي سبق تلك العودة.⁶²

العنف متأصل في العيش الجماعي. لكن اندلاعه في صيغة من الصيغ (اقتتال الإخوة أو أعضاء الجماعة)، يجعل المتخاصمين

58- لم يعيننا استحضار ر. جيرار من الاطلاع على البحث المؤسس في مجال التضحية لكل من م. ماوس وهوبيرت والذي حاول رسم حطاطة أو غودج مفسر للحققات الأساسية في عملية التضحية، أنظر بهذا الخصوص:

- Maus, M, et Hubert, Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice œuvres I, Paris 1968, p p. 233-237

59- ر. جيرار، المقدس والعنف، مذكور سابقا، الفصل الأول، ص: 15-56.

60- المرجع السابق، ص. 15.

61- نفس المرجع والصيغة

62- Girard R Des choses cachees depuis la fondation du monde, Ibid p 42

والمقاتلين مسيرين من طرفه إلى الحدود التي يصبحون فيها «توائم العنف»⁶³. وبما أن سيرورة العنف المندلع تثبت أنها تهدد باللموس وجود المتخاصمين وجماعتهم، فإن البحث عن ضحية أو كبش فداء سيكون ضروريا لتبرير علل وأسباب العنف المندلع، والعمل على إيقافه عبر التضحية/ كبش الفداء. حينما يقنع الناس بأن الضحية سبب وعلة العنف فإنهم يرون فيها القذارة والعدوى التي إن لم يتطهروا منها فسوف تقضي عليهم جميعا. يقول ر.جيرار «لا يكفي أن نقول إن الضحية البديلة ترمز إلى انتقال العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجماع البناء. إنها هي التي تؤمن هذا الانتقال، لا بل هي الانتقال ذاته. وعلى ذلك من الطبيعي أن يرى الفكر الديني في الضحية البديلة، أي في آخر ضحية، تلك التي تتعرض للعنف دون أي رد بالمثل، أي يرى فيها مخلوقا فوق الطبيعة ينزع نحو العنف لكي يحصد السلم، ومنقذا غامضا ومرعبا يجلب الأمراض للناس لكنه يعود فيشفاهم»⁶⁴.

إن التضحية بأدوارها وطبيعتها تلك من كان وراء إنشاء الطقوس والمحرمات والأساطير⁶⁵ بهاته الكيفية يوضح ر.جيرار، أصول الاعتقاد الإنساني في الفوق-طبيعي، مثلما يفسر كيفيات إنشاء الديانات لتخليها حول التضحية بشكل عام والضحية البديل بشكل خاص.⁶⁶

63 - ر. جيرار، العنف والمقدس، مذكور سابقا، ص. 104.

64 - المرجع السابق، ص. 111.

65 - Girard, R. des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid p. 68

66 - يورد ر. جيرار أساطير من المسيحية والإسلام توضح اقتتال الإخوة، وكذا الأساطير الأولى التي كانت وراء اندلاع العنف، أنظر بهذا الخصوص.

Girard, R. Des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p. 58-

- العنف والمقدس، مذكور سابقا ص. 19-23

يخلص ر.جيرار من وراء تحليلاته النظرية للتضحية في صلاتها بالعنف والجماعة والدين إلى كون :

- التضحية عنف دون مخاطرة بالثأر.

- ضرورة التضحية كآمنة في أن الجماعات البشرية لا تنعم بالسلم سوى بفضل التضحية.

- التضحية هي آخر قتل أو هي فعل القتل الأخير.⁶⁷

- لا فارق جوهري بين التضحية البشرية والحيوانية على اعتبار أن وظائف وأدوار التضحية تظل هي هي.⁶⁸

إن اعتبار التضحية فعل قتل ومن ثم رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية. بقدر ما جعل باحثين يستلهمون أبحاث ر.جيرار، بقدر ما جعل آخرين يكشفون عن البياضات الحاصلة فيها. يقول بهذا الخصوص الباحث ل.دوهوش : «إذا كانت التضحية قتلا، فلا يمكنها أن تكون غير تعبير عن العدوانية الأساسية للإنسان، وكيفية لخداع العنف الطبيعي عبر تعويضه ببناء ثقافي».⁶⁹

يلمح ل.دوهوش بقوله هذا إلى الصلات الملتبسة بين ر.جيرار وبين س.فرويد الذي يعتبر المؤسس النظري لفكرة العدوانية الأصلية الكامنة في الطبيعة الإنسانية، والتي تتخذ بلورتها الثقافية في الرغبة الدفينة لفعل قتل الأب.⁷⁰

67- Girard, R, des choses cachées depuis la fondation du monde, Ibid, p - 39

68 - ر. جيرار العنف والمقدس، مذكور سابقاً، ص 25.

69- Deheusch, L. Les sacrifices dans les religions africaines. Gallimard, 1986, p 35

70 - Ibid, p - 35

يتقدر جبرار من فرويد على طول كتاباته⁷¹ بكيفية تثير حفيفة القارئ، وكأنه يريد التخلص من حضور الأثر الفرويدي لكن رغم ذلك يظل فرويد حاضرا. وقوة حضوره هي ما جعل البعض ينعت أو يسم هذا الباحث بالسمة السيكلوجية.⁷²

من مؤديات اعتبار التضحية فعل قتل ، رفع الحدود بين التضحية البشرية والحيوانية ، وهو ما ينذر بنبغات نظرية واجتماعية - سياسية ليست بالهينة.⁷³ في حين ، وكما يؤكد دوهوش لا يحضر أي مؤشر للمقارنة بين التضحيتين ، فالتضحية هي اشتغال رمزي على مادة الحياة.⁷⁴ اشتغال ينظمه الطقوس ويعيشه الفاعلون الطقوسيون بكل تشكلاتهم الحسدية والرمزية والتخييلية . وبما أن الامر يتعلق بمعيش رمزي للجسد الطقوسي ، فما يستوجب فعله لا يكمن في الإكتفاء بالنصوص التخيلية ، أسطورية كانت أم دينية ، بل الإنصات للناس وفهم ما يفكرون به ممارستهم تلك . إن فهم تلك الأنساق الرمزية المعلنة هو ما يسمح بفهم موقع التضحية في الحقل الديني.⁷⁵

لا يعتقد الفاعلون الطقوسيون على الأتفل في الحالات التي عايناهم فيها ميدانيا ، مثلهم في ذلك مثل باحثين كثر في كون التضحية فعل قتل أو جرم ، بل إنها زيارة بلغة أهل المغرب وهبة بلغة الأثروبولوجيين مستغها التقرب والرفاء بعهد أو دين يقطعه الفاعل الطقوسي على نفسه فعليا أو تخيليا.

71- أنظر بهذا الخصوص: ز. جبرار، العنف والقدس، مذكور سابقا، الفصل السابع والثامن.

73 - ستطرق لهاته النقطة في الفصل الموالي .

74 - المرجع السابق ، ص: 155

75- المرجع نفسه ، ص 153

في سياق انتقاده لنظرية سميث يعتبر دوركهائم التضحية فعل مشاركة وهبة وتخل . فهي تفترض تخلي المؤمن للآلهة عن البعض مما يملكه ⁷⁶. وبمعل ذلك يقدم هبة أو عطية ، مثلما تفترض استهلاكه لما تبقى و بفعل ذلك يحقق تقربه وقربه من آلهته لأنه استهلك واستدخل مادة غذائية مقدسة ⁷⁷.

إن نحر الأضحية، حسب نفس السوسيولوجي، لا يكون لأجل النحر في ذاته أو لأجل الإستهلاك ، بل لأجل إخراج العناصر الحية من عضويتها البيولوجية لتصبح غذاء قدسيا ⁷⁸.

يستعيد جورج باطاي التحديد الدوركهائمي للتضحية ، ليؤكد بأن التضحية ليست فعل قتل، ولكنها هبة أو عطاء وتنازل أو تخل ⁷⁹. أما مبدأ التدمير الذي تنبني عليه كل تضحية فإنه يستهدف ما هو طبيعي في الأضحية، يدمره كي يتزعمها من عالم المنفعة الإنتاجية، ويدخلها في عالم القداسة، أو يخرجها من مجال الاستهلاك المعقلن إلى مجال الهدر القدسي الذي لا مصلحة مباشرة أو مادية من ورائه. «إن الموت الأضحوي يحل بعملية القلب تلك، التعارض الصعب للحياة والموت» ⁸⁰.

مع التضحية تخرج الموت من موضعها الطبيعي لتصبح في علاقتها بالحياة لعبة رمزية مكثفة، مؤادها إنتاج حياة ثانية مغايرة للأولى بحكم غناها الثقافي والرمزي. إن التضحية «هي أولا

76 - دوركهائم إ. الأشكال الأولية للحياة الدينية ، مذكور سابقا ، ص 578

77 - المرجع السابق ، ص : 577

78 - نفس المرجع ، ص : 576

79-Bataille G, Théorie de la religion, Gallimard 1973, p 66

80- Ibid p 61

دهاء وحيلة مع الموت»⁸¹، إدخال لهذا الأخير في سياقات رمزية حيث «كل شيء مستعمل، وكل حركة أو قول أو حيز زمكاني يحيل على شيء آخر مغاير لذاته»⁸². بهذا المعنى يمكن اعتبار التضحية اشتغالا رمزيا على مادة حية. إن الرمزي ليس نتيجة لفعل التضحية، بل يوجد في أساسه، ويكشف خاصياته.⁸³ وبفضل ذلك تمفصل التضحية النظام العضوي، مع النظام الاجتماعي والأخلاقي، وتمنح الكل وحدته الدينية مثلما تفتحه على الصراعات القائمة بين هاته الأنظمة، وكذا داخل كل نظام على حدة.⁸⁴

في سياق تحليله للعبة الديكة في بالي، اعتبر كليفورد كيرتز، أن هاته اللعبة ليست لعبة ديك، وإنما هي لعبة بنية اجتماعية، تمارس بنفس القواعد، والكيفيات التي يمارس به أي نشاط اجتماعي. إنها تشخيص ذاتي تقدمه الجماعة، أو هي خطاب معلن لأهل «بالي» عن ذاتهم، معروض بوسائل ملموسة ومرئية.⁸⁵ تنبع التضحية وكذا المسخرة، يقول عبد الله حمودي، بكل يسر من هاته الخطاطة.⁸⁶

يفحص الباحث المغربي عبد الله حمودي الخطاب النظري الدائر حول التضحية، على ضوء الثقافة العربية-الإسلامية والمغربية مساهما بذلك في زحزحة الاعتماد غير الواعي لأغلب

81- Deheusch, L, Le sacrifice dans les religions africaines, ibid, p. 329.

82- Turner, W. Victor, Le phénomène rituel, structure, trad e l'anglais par : G. Guillet, PUF, 1990, p. 23.

83 - Ibid, p. 57

84 - Ibidem.

85- Geertz, C, Bali, Interprétation d'une culture, Tard, D Pauline et L. Evard, N R F, Gallimard, 1973

86 - Hammoudi, A, Victime et ses masques, ed seuil, 1988, p.p : 162-163.

الباحثين الغربيين على المرجعية المسيحية-اليهودية⁸⁷ وتشكل القصة الإبراهيمية الإطار المرجعي-الديني-الثقافي الذي به ومن خلاله يقوم بعملية الفحص تلك، مثلما يمثل طقس «بيلماون» أو «بولجود السياق الطقوسي الذي يكشف به المغاربة عن خطابهم الذاتي والمرئي.

ليست التضحية إبداعاً إسلامياً. بل تم إدماجها مثلها في ذلك مثل طفوس عديدة داخل النسق الديني الإسلامي. وتمثل قصة إبراهيم الخليل في صيغتها القرآنية المؤطر والمرجع القدسي للتضحية في المجتمعات العربية-الإسلامية مثلما يشكل الحج والعيد الأكبر (عيد الأضحية) الشعيرتان الأساسيتان اللتان ضمنهما يتم تحويل التضحية إلى فعل ملموس.

يعرض ع. حمودي قصة إبراهيم الخليل كما وردت في النص القرآني. ويتساءل بصدد ما من زوايا متعددة.

كيف يمكن لله أن يهب الابن لإبراهيم الخليل وفي الآن نفسه يطالب باسترداده بكيفية درامية وعنيفة؟

لماذا يلجأ إبراهيم الخليل إلى الكذب على ابنه إسماعيل وإيهامه بأن الأمر يتعلق بجمع الحطب؟ ما شرعية الكذب في قصة قدسية يراد منها الشهادة على الحقيقة؟ هل يمكن اعتبار فعل الذبح فعل قتل؟ هل الاستعاضة بالحيوان عن ذبح الابن ترفع فعل القتل أم تقنعه؟⁸⁸

87 - يمكن اعتبار جبرار أحد هؤلاء الباحثين .

88 - Hammoudi, A, Victimes et ses masques, Ibid. p. 194

يحضر الله، حسب عبد الله حمودي، في القصة الإبراهيمية بوصفه واهباً، ومتترعاً بعنف للإبن من الأب، وبسبب ذلك سيكون مشرعاً لفعل القتل المضاد لكل حياة اجتماعية.

لكن مع فعل الإنقاذ سيحضر الله بوصفه الضامن لاستمرارية العيش البشري.⁸⁹ أما إبراهيم الخليل فيشغل موقع من قام بفعل إخراج أو مسرحة فعل الذبح. بل لقد قتل إبراهيم ابنه بما أن فعل الإنقاذ كان فعلاً إلهياً.⁹⁰

رتكازاً على ذلك يخلص نفس الباحث إلى أن قصة إبراهيم الخليل نحاول إظهار عدم حدوث فعل القتل بما أن الإبن مازال حياً.⁹¹

إن وقوع فعل القتل على الحيوان عوض الإبن يجعل من التضحية قتلاً مرفوقاً بالإنكار، أو هو قتل مقنع. يشكل فيه الحيوان قناع الإبن، مثلما تشكل فيه لحظة التضحية قناع لحظة وفعل القتل.⁹²

يشكل إذن الإنكار مفتاح فهم الكيفية التي سيعيد بها التأويل القرآني بناء فعل التضحية بالابن، مثلما يشكل التكرار أو القناع مفتاح الكيفية التي سيعلن بها المغاربة عن التوترات والتراتبات

89 - Hammoudi A. Sacrifice et représentation du divin colloque de Cer ssy 1990 p 186

89 - Ibid p 185

90 - Ibid p 186

91-Ibid p 188

92 - انظر بهذا الخصوص

- Hammoudi A. Victimes et ses masques Ibid. p 194

- Hammoudi A. Sacrifice et représentation du divin, Ibid p 188

الاجتماعية التي يزخر بها متخيلهم ومجتمعهم.⁹³ وبفضل هاذين المفتاحين، أو آليتي التحليل، سيكشف عبد الله حمودي عن الدلالات الثقافية الدوية وراء طقس التضحية في الثقافة المغربية والإسلامية.

تطرح فكرة البحث المغربي ع. حمودي عن التضحية بوصفها فعل قتل مرفوق بالإنكار ملاحظات عدة منها ما ينتمي إلى المستوى المنهجي، وما ينتمي إلى المستوى التحليلي - التأويلي.

- منهجيا لا يستحضر الباحث القصة الإبراهيمية في شمولها المشهدي كما أعاد صياغتها التأويل الببوي - القرآني. بل سيكتفي بالمشهد الواصف لفعل الذبح أو القتل كما يسميه. وهو ما يطرح أكثر من سؤال حول فعل التركيز الانتقائي على ذاك المشهد، وثانيا حول طبيعة القراءة التأويلية التي تعمل، وبسبب ذاك الانتقاء، إلى إخضاع القصة للخطاطة النظرية الأنثروبولوجية الممحورة حول فكرة القتل، ثم ثالثا حول مدى قراءة الإنتاجات التخيلية؟

- تظهر شرعية تساؤلنا السابقة في كون الباحث ع. حمودي لا يبرر ترده بصدد معادلة فعل التضحية بفعل القتل، هل حدث أو لم يحدث؟ هل يتعلق الأمر بقتل أو بتضحية؟ في إحدى دراساته يعلن ومن دون أي تردد التضحية بوصفها فعل قتل.⁹⁴ في حين يغيب هذا اليبقين في بحث آخر حيث يقول: «ليس الأمر قتلا حقيقيا كما

93 - أنظر بهذا الخصوص:

- Hammoudi, A. Victimes et ses masques. Ibid p 194

- Hammoudi, A. Sacrifice et représentation du divin Ibid p 188

94 - المرجع السابق، ص: 192.

تريده الأسطورة الفرويدية. إنه شبه قتل مع تشويق طويل. لم يحصل
بفضل معجزة⁹⁵.

- إن اعتماد الباحث فكرة القتل في تفسير التضحية (من دون
حل ذاك التردد).

سيدفعه إلى رفع الحدود بين العيد والحرب والجنسانية،
والتضحية⁹⁶ بحكم أن الحد المشترك بينهما هو القتل. في حين لا
يمكن نفي الاختلافات الإستراتيجية بينها.⁹⁷

- من مؤديات رفع الحدود بين الحفل والعيد والحرب ثم
التضحية والقتل، المماهة بين التضحية الحيوانية والبشرية في حين
أن التضحية وكما يقول ج. بيار فرنان «تميز الناس عن الحيوانات
بالرغم من طبيعتهم المشتركة، مثلما تميز الناس عن الآلهة».⁹⁸

نتيجة لذلك، يمكن القول بأن الباحث ع. حمودي لم ينفلت من
زاوية النظر التي ترصد التضحية من باب أو جهة المضحى-الأب،
ومن ثم إغفال تتبع سيروية التضحية.⁹⁹ في السياق الذي يهمننا لم
يهتم نفس الباحث بسيروية تشكل إسماعيل-الابن الضحية سوى
لإبراز وضعية الأب-المضحى، وهو ما لا يسمح بتشكيل تصور
أدق عن مفاصل القصة، وكيفيات إعادة سجها للدلالات العامة
للتضحية في التصور الإسلامي. كيف ذلك؟

95 - Hammoudi, A, Victimes et ses masques, Ibid, p. 195

96 - Hammoudi, A, Sacrifice et représentation du divin Ibid, p. 185

97 - يعتبر الباحث ر. كابوا أن "الحرب توقف كل أشكال التماس، وتغلق الحدود التي
يفتحها العيد أو الحفل". أنظر:

- Caillois, R L'homme et le sacré Ibid p. 234

98 - Vernant, J.P Mythe et société en grèce ancienne ed Maspéro Paris.
1974, p. 144.

99- Nietzsche, F, Legai savoir, trad par P Klossowski ed 10/18. 1957 p. 220

2 . التوضحية والتأويل

تشكل قصة إبراهيم الخليل تأويلاً قرآنياً متميزاً لموضوعة العنف، وطرحاً تأسيسياً لكيفيات إيقافه. ويمكن اعتبار اقتطاع الإخوة (هايل وقابيل) وذبح الإبن الموضوع الرئيسي لعملية التأويل تلك.

يرسم المتخيل الديني الإسلامي بداية الحياة الإنسانية بحصول فعل القتل الأول والمؤسس ذاك الذي حصل بين أبناء آدم، هايل وقابيل، لقد حصل نزاع الإخوة بسبب أخواتهم. فبينما سيقبل هايل أخت قابيل زوجة له، سيرفض قابيل وهب أخته زوجة لأخيه بحجة أنها أجمل. وستكون إحدى كيفيات حل هذا النزاع إرجاء الأمر إلى التحكيم الإلهي. وكان أن هباً كل من الأخوين هبة لله، سيبه هايل قرباناً حيوانياً (كبشاً)، بينما قابيل متوجاً زراعياً. لقد فضل الله هبة هايل ورفعها إليه، وهو ما لم يستصغه قابيل. وإثر ذلك سيقتل أخاه ثم سيدفنه على شاكلة دفن الغرباء لقتيله.¹⁰⁰

كيف ستعمل قصة إبراهيم الخليل¹⁰¹ على إعادة تأويل واستحضار هاته القصة المؤسسة لفعل العنف الأول؟ ثم كيف سترسم معالم إيقاف فعل العنف القاتل؟

بدءاً يمكن تسجيل أربع ملاحظات أساسية بخصوص القصة الإبراهيمية كما وردت في صيغتها الإسلامية :

100 - ابن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق د. مصطفى عبد الواد، الجزء ١، دار إحياء الكتب العربية، 1408هـ، ص: 66 - 70 .

101 - سورة البقرة، الآية 127 - 126 .

- يستحضر القرآن اسم إسماعيل إثني عشرة مرة، في حين لا يسمي هاجر باسمها ولو مرة واحدة، بل يكتفي بذكر أم إسماعيل.

- يتناسى النص القرآني المشهد الأول المؤسس لقصة إبراهيم والمتعلق بحياته في مصر. وما جرى له مع فرعون. في الوقت الذي تستحضره التوراة بشكل مفصل مقابل ذلك التناسي يصيف القرآن مقارنة بالتوراة لقاء إبراهيم بابنه إسماعيل بعد هجرة وبنائها المشترك للكعبة.

- لم يهتم الفقهاء المسلمون بقصة إبراهيم الخليل سوى لحظة هجرة النبي إلى مكة ونشوب الصراعات بين المسلمين وغيرهم من اليهود والمسيحيين، وهو ما يجعل مفاصل القصة موزعة بين النص القرآني، والنصوص الشارحة.

- لا يعي غياب اسم هاجر داخل النص القرآني غيابها من سوكتات وشعائر المناسم. بل إن حضورها سيدون في طقس السعي بين الصفا والمروة لحظة الحج. والذي يحاكي فيه الحاج المسلم سعي هاجر بينهما وهي تبحث لابنها العطشان عن الماء.

نتيجة لكل ذلك ستكون القصة الإبراهيمية في صيغتها القرآنية مشكلة من منسي النص القرآني (المشهد الأول)، ثم ما يستحضره أو يستعيده من النصوص الدينية السابقة (مشهد الذبح). وأخيراً ما يصيفه ويختص به (مشهد اللقاء والبناء المشترك للكعبة).

أ/ الهبة المضاعفة.

في سباق قراءته لقصة الإبراهيمية، تساءل الباحث المغربي عبد الله حمودي عن إحدى مفارقاتها، فإذا كان المراد من القصص هو

عرض احتيافية والشهادة عنيها، لماذا سيكون إبراهيم الخليل مضطرا
للكذب على انه؟¹⁰² لم تكرر كذبة إبراهيم الخليل على انه أول كذبة،
بل ستسبقها كذبة أولى خبطة هجرته إلى مصر ومقابلته لفرعون

أمام فرعون سينفي إبراهيم كون سارة زوجته، بل سيعلنها أختا
له، وبعدها سيهبها لفرعون. سيقبل هذا الأخير هبة إبراهيم، ليعمل
بعدها على إعدادتها لصاحبها مضاعفة وكأنه يرفع عار وتحدي الهبة
الأولى. سيهب فرعون سارة جارية هي هاجر. ثم سيهبهما معا
لإبراهيم الخليل.

لقد تخلى إبراهيم عن سارة الزوجة وأعلنها أختا. وبسبب ذلك
ستعيد القصة الزمن باتجاه الأصل المؤسس حيث كان الفرق مرفوعا
بين الزوجة والأخت، وحيث كنت هبة الأخت لأجل الزواج سببا
في الدلاء لعنف القاتل بين الإخوة.

«هـب لي أختك أمك الزوجة». ذاك هو المسار الذي ستعيد
تشيدته قصة إبراهيم في مشهدها الأول رافعة بذلك سؤال المحارم
إلى وضعه الشرعي دون اقتتال أو عنف. تشكل كذبة إبراهيم الخليل
خدعة رمزية لتأسيس العبور الهدي من وضعية الأخت إلى وضعية
الزوجة فوضعية الأم. تلك الوضعية التي تسمح له أن يكون أبا من
جهة. ومؤسسا لاستمرارية الحياة الإنسانية من جهة ثانية.

قد اختار إبراهيم التضحية بما هي عطاء ووهب دون انتظار
لأي مقابل لكن لأن هوى الهبة يفرص بشكل ضمني ورمزي هبة
مصادرة ترفع «العار الرمزي» عن متلقي الهبة الأولى، ففد كنت

النتيجة تلقي إبراهيم هبة مضادة، ومضاعفة، ستكون أساسا ومرتعا لتضحية ثانية وخدعة رمزية جديدة.

ليست هبة فرعون هبة عادية وبسيطة بل إنها هبة مركبة، هبة أولى لسارة، ثم هبة ثانية لإبراهيم، وأخيرا هبة سارة أمتها، التي هي أصلا هبة فرعون لها، لزوجها إبراهيم قصد جماعها لأجل إنجاب الولد. لكن قبل مجيء الولد إلى الوجود ستحضر الهبة من جديد كآلية لسيرورة بناء القصة ومسار حياة الإبن - التضحية.

ب/ الجسد المضاعف.

ترصد قصة إبراهيم الخليل في مشهدها الثاني، هذا الأخير وقد أصبح شيخا مسنا. وأمام الموت ستقحمه الرغبة في الخلف. فكان أن طلب من الله رزقه بمولود. ولأن سارة لم تكن تنجب فقد وهبته جارينها هاجر عليها تكون معبرا لتحقيق ذاك الطلب. سيلبي الله طلب خليله إبراهيم، وستكون رحم الأمة هاجر معبر هاته الهبة الإلهية. هكذا سيكون إسماعيل المولود هبة إلهية محمولة داخل رحم موهوب. هبة مضاعفة أو مزدوجة، إلهية وإنسانية، ستجعل من إسماعيل جسدا مضاعفا ومزدوجا. ابنا موهوبا وجسدا مولودا، أي ابنا لوعده الله ولرحم بيولوجي.¹⁰² مكرر

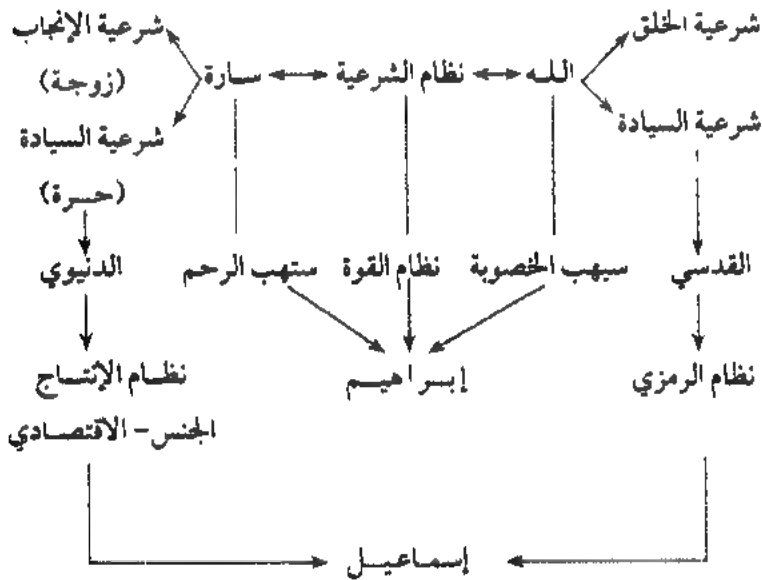
لم تكن سارة، رغم ما حصل لها من زوجها مع فرعون، ترغب في تقديم رحم غير رحمها لزوجها إبراهيم، مثلها في ذلك مثل أي

102 مكرر - فتحي بن سلامة، الطلاق الأصلي، ضمن لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، نوبال، ص: 124-125.

زوجة ولكن الحل المتبقي لديها هو حل وهب رحم آخر، محولة بذلك جارتها إلى آلة أو أداة لإنتاج الولد. ستعمل سارة على استعارة رحم أمتها للفوز بالولد، وبسبب ذلك ستعمق وضعية المولود إسماعيل ليصبح إثر ذلك ابنا لرحمين، رحم فعلي تمثله هاجر ورحم مستعار تمثله سارة الزوجة.¹⁰³

هاته الوضعية المزدوجة والمضاعفة التي تشتمل جسد المولود إسماعيل، والتي هي نتاج هبة مركبة، ستجعل منه جسدا رمزيا وبنينا بامتياز. فهو ابن إبراهيم لكن بفعل هبة إلهية، وهو ابن سارة بفعل استعارة رحم الجارية هاجر.

فكيف يمكن فهم نظام المضاعفة هذا والذي يشكل أساس رمزية الجسد الإسماعيلي؟



103 - المرجع السابق، ص: 127.

تمرر هاته الترسيمة السنية المركبة لسيرورة الابن إسماعيل والذي يمكن اعتباره نتاجا لتداخل نظامين متمايزين، فمن جهة، هو ابن رمزي لنظام الشرعية. حيث تمثل سارة نظام الشرعية الدنيوي المؤسس على غط محدد للإنتاج الاقتصادي والجنسي (شرعية الإنجاب) لأنها الزوجة الفعلية، والسيادة لأنها السيدة (الحرّة). وحيث يمثل الله نظام الشرعية القدسي المؤسس على غط معتقدي-يحضر فيه كمصدر مطلق للسيادة ومنبع أصلي للخلق.

ومن جهة أخرى، هو، أي إسماعيل، ابن لنظام القوة، حيث يشغل إبراهيم. مثله في ذلك مثل هاجر، وضعية الآلة المسخرة للإنجاب، أو بضعة أخرى. وضعية العبودية. داخل نظام واحد للخضوع، وإن كان متمائزا من حيث مصادر الشرعية.

من صلب نظام الشرعية والقوة سيولد إسماعيل، وبسببهما سيعيش وضعية الخسار لمضاعف، إلى حين حصول الطلب الإلهي بالتضحية به، ومن ثم التدخل لأجل إنقاذه عبر استعاذته بالكشف.

إن وهب الله إبراهيم اسماعيلًا، ثم الأمر بالتضحية به، والعمل في الآن ذاته على إنقاذه يطرح السؤال حول كينيات تعقل ذلك الطلب وذاك التدخل؟ هل يتعلق الأمر بتبادل (échange) (وهبتك، خصوصية فهب لي المولود)؟ أم باسترداد (وهبتك المولود وأريد استرجاعه)؟ أم بوديعة حزن وقت إرجاعها لصاحبها؟.

بدءا، لا بد أن نستحضر بأن طلب الله إبراهيم التضحية بابنه جاء ضمن رؤيا، ولأن هذه الأخيرة مميزة عن الحلم بصدق حدوثها في الواقع، يكون عدم حدوثها رفعا للحدود بينها وبين أي حلم

يستدعي أحلم، مثله في ذلك مثل أي خطاب رمزي ممارسة تأويلية تفك عطاءات المعنى المتعدد التي ترخر بها صورته ورموزه الأمر الذي لم يحجزه إبراهيم الخليل. بل عكس هذا، سيحتهد في مسرحية تنفيذ الأمر الإلهي. سيعبر إبراهيم أخيل مباشرة إلى التنفيذ، وهو ما سيجعل فعل ذبح الابن نتيجة لغياب الممارسة التأويلية الضرورية لفهم الأمر الإلهي. أو بصيغة أخرى نتيجة تطبيق حرفي للمنام في الواقع. بناء على ذلك يمكن اعتبار تضحية إبراهيم الخليل بابنه فعلا معادلا لأمحاء المسافة التأويلية بين تلقي الخطاب وتنفيذه.¹⁰⁴ ولأن إبراهيم الخليل محاهاته المسافة كد تطبيقه الحرفي أن يؤدي حياة الإبر، وكادت التضحية أن تكون قتلا.

يعلق ابن عربي على كيفية تلقي إبراهيم الخليل لرؤياه قائلا: «إعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: «إنني أرى في المنام أنني أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو لا يشعر، فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج لعلم آخر يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة».¹⁰⁵

يكشف ابن عربي عن مكن الخلل الذي جعل المسافة التأويلية ترتفع بين الأمر وفعل تنفيذه. بتعلق الأمر بتجل رمزي-صوري في حضرة الخيال يتطلب بالضرورة علم التأويل لإدراك العلاقات الرمزية والإبدالية بين الصور والرموز ومرموزاتها.

104 - Benslama F Le sacrifice en Islam Pardès n 22 1996 p 32

105 - ابن عربي، فصوص حكمة، نفس حكمة حنيفة في كلمة إسحاقية، كنه عبد الله في مساجد، دار الفكر، 1997، ص 88

يؤدي رفع المسافة التأويلية الضرورية بين الأمر الإلهي وفعل تنفيذه، إلى «قتل» عطاءات المعنى التي يزخر بها الخطاب المقدس، وكذا تحويل فعل التضحية إلى قتل فعلي.¹⁰⁶ لكن لأن الله تدخل في آخر لحظة لاستدراك غياب الفعل المؤول، فقد أصبحت الحدود واضحة بين التضحية الحيوانية والبشرية. لقد تعرض إسماعيل لحركة الذبح، لكنه لم يذبح، بل يمكن القول إن عملية ذبحه ظلت حييسة الحلم/الرؤيا وهو الأمر الذي لم يستحضره الباحث عبد الله حمودي، وكان مؤداه معادلة التضحية بفعل القتل ومن تم رفع الحدود بين التضحية القربانية والبشرية.

ت/ الطقس المضاعف

لم يتوقف التأويل القرآني للقصة الإبراهيمية عند مشهد الذبح أو حدث تهجير هاجر وهجرها، بل سيضيف إلى ذلك مشهداً ثالثاً، سيرسمه في صيغة لقاء الأب إبراهيم بابنه إسماعيل ومن تم عملهما المشترك على بناء الكعبة.¹⁰⁷

تشكل الكعبة التدوين والتوقيع العمرانيين لفعل اللقاء والمصالحة بين الأب والابن، مثلما يجسد بناؤها المشترك بؤرة التأويل الإسلامي لمجموع القصة الإبراهيمية. لقد عمل النبي على استعادة الحدث الإبراهيمي - الإسماعيلي بكيفيتين مترابطتين. تمثلت الأولى في استعادة إسماعيل بوصفه جداً عربياً لا أعجمياً ومن ثم اعتبار

106 - Belmary, M. le sacrifice d'Isaac, une lecture psychanalytique entre judaïsme et christianisme, Pardes, n° 22, p. 36

107 - سورة البقرة، الآية 127.

الرسول ﷺ نفسه ابنا للذبيحين¹⁰⁸. أما الثانية فتتمثل في استعادة حدث الذبح لاجعله غاية بل معبرا نحو لقاء الإبن بالأب ومن ثم بناؤهما المشترك للكعبة قبله المسلمين وموطن حجهم.

تقوم هاته الاستعادة على بناء معنى جديد فوق آخر قديم. فإسماعيل العربي سيحجب إسماعيل الأجنبي والذبيح الثاني (عبدالله أب النبي) سيحجب الذبيح الأول (إسماعيل) ولقاء الأب بالإبن سيحجب رؤيا الذبح وفعل البناء المشترك للبيت سيحجب فعل هجر الأم والإبن في الصحراء. بهذه الكيفية سيغلق التأويل الإسلامي القصة الإبراهيمية عند حد جديد أو حد ثالث سيشهد عليه بناء البيت - الكعبة، مثلما سيدونها والى الأبد داخل ذاكرة ومتخيل وسلوك المسلم في معالم طقوسية سيتم إحيائها وتخليدها سنويا. سيعمل نبي الإسلام على ربط ووصل طقس الأضحية بذكرى مشهد الذبح مثلما سيتمنح لهاته الشعيرة مكانا وزمانا داخل طقس الحج.

داخل شعيرة عيد الأضحي سيتم إلحاق فعل التضحية بفعل الصلاة ومن ثم إلحاق المضحي بالمصلي والتضحية بقول الشهادة، ليصب الكل في تحويل المسرحة الإبراهيمية لأجل ذبح الإبن الى مسرحة طقوسية تشغل فيها الصلاة قمة التراتب ويتحول فيها مقام الذبح الى مصلى.

تسبق تضحية الإمام باسم أمته تضحية باقي رعاياه باسم أسرهم. ويفضل ذلك سيشغل كل مضحي وضحية إبراهيم الأب مثلما

108 - بن هشام، السيرة النبوية، المجلد الأول، سلسلة تراث الإسلام، د. ت. ه. ص: 152

ستشغل الأضحية وضعية إسماعيل الأب لتصح إثر ذلك التضحية طقساً مركباً موسوماً بسمات السلوك والمعتقد الإسلاميين.

تدخل الشهادة، من حيث هي صلاة أو قول سابق للتضحية، وضروري لإضفاء الشرعية القدسية على الأضحية، فعل المعادلة بين المضحى والشهيد،¹⁰⁹ مثلما تجعل من فعل التذكية فعل تضحية وليس فعل قتل. في هذا السياق يمكننا القول مع ج. شلهود بأن الإسلام لم يعط «الأضحية» القيمة المادية التي كانت تعطيها لها الوثنية الجاهلية. فالله لا يأخذ دم الأضحية ولا لحمها. فهو لا يعني إلا بتقوى القلوب (...) تقوى المضحى ونيته.¹¹⁰

نكن، وبموازاة ذلك لا تنتج التضحية فعلاً أو أثراً روحياً يجسده فعل القرب من الله فقط، بل إنها، وبسبب تغليفها بطقس الصلاة، تنتج هذا البعد الروحي - القدسي على البعد السياسي - الديوي، لا يخلد طقس التضحية ذكرى مضت فقط، بل إنه يضمن الاستمرارية في الحاضر بين الأب المضحى باسم الأسرة، والأب المضحى باسم الأمة، وبين أب الأمة والنبي ثم بين هذا الأخير وأب الإسلام والمسلمين «إبراهيم الخليل»، لتتشكل بفضل ذلك سلسلة التراتب القدسي الضامنة والمشرعة للتراتب السياسي.

إن إستراتيجية التغليف ومضاعفة المعنى التي اشتعل بها الإسلام النبوي على التضحية بشكل خاص والمتخيل الديني السابق عليه بشكل عام، ستموضع طقس التضحية بين النظام الرمزي والنظام السياسي.

109 - Hammoudi, A. Sacrifice et représentation du divin. Ibid pp. 183-185

110 - ج. شلهود، بنى المقدس عند العرب، مذكور سابقاً، ص: 20.

خلاصة

يشكل عيد المولد النبوي فضاء طقوسيا يعبد السلطان-الملك من خلاله إظهار وإعلان شرفه وإمامته أو إمارته المؤمنين. وإلى جانب ذلك يشكل نفس العيد المجال الزمني والطقوسي للعديد من الزوايا كي تعقد مواسيمها، ومن تم إظهار وإعلان شرف وبركة شيخها، وكذا عدد وعدة مريديها وأنماط طقوسها قولية كانت. أم سلوكية وبصرية.

مع كل عيد مولد نبوي يستعيد الحقل الديني-الطقوسي تاريخ الصراعات الرمزية والمادية، الخفية والعلنية بين سلطان البركة وسلطان السياسة، المشيخة والإمامة، المسجد والضريح، البركة والشرف... إلخ.

داخل فضاء الزاوية يتحول عيد المولد إلى «موسم»، مثلما يتشكل هذا الأخير بوصفه طقسا مركبا لمجموعة من الشعائر والطقوس :

- إنه محج (حج) للفقراء والمريدين، وبخاصيته تلك يضع نفسه في واجهة الصراع والمنافسة الرمزيتين مع الحج الرسمي إلى لمشرق.

- فإذا كان الحج إلى المشرق يستند إلى مبرر الزيارة المباشرة لبيت الله وملازمة قبر رسوله، فإن الحج إلى ضريح الشيخ يستند إلى كون هذا الأخير يشكل القطب المركز لكل قنوات الصلة بالله. فبفضل شرفه وبركته وكراماته ومشيخته يعبر الزائر مريداً كان أم متعاطفاً، مباشرة إلى الفضاء القدسي، حيث يسيطر كل مطامحه وأمانيه ودعواته.

- وهو طقس أو عيد للأضححية بامتياز، على اعتبار أنها تشكل هبة (هدية) أي عطاء، حراً من ناحية، وعلامة أو بصمة التعلق والاحترام والتفديس من ناحية ثانية. وبفضل خاصيته تلك يخرج "الموسم" العلاقة بين الزائر وشيخه من وضعها المجرد إلى وضعها المعيش والمرثي والملموس حيث لا تعود الصلاة طقساً مغلقاً وسابقاً لطقس الأضححية، بل ذريعة لا تلبث أن تخلي المكان للحضور الجسدي الذي يبعثر ذاته بكل عنف داخل الزمان والمكان (الجذبة). تسبق الأضححية فعل الجذبة، مثلما يسبق فعل الجذبة فعل التضحية أو التذكية، في الحالتين معا يكون الخيط الرابط والناسخ للطقسين موشوماً بفعل إسالة الدم سواء بشكل رمزي أو فعلي: إسالة دم الجسد الطقوسي وإسالة دم الأضححية.

تشكل «الفريسة» عند الطريقة العيساوية وإسالة دم الرأس عند الطريقة الحمدوشية علامات على رفع الحدود بين دم الأضححية ودم الجسد المريد، ومن ثم بين الجسد الطقوسي والجسد القرباني، مثلما تشكل جذبة اللعب الدرامي عند عيساوة وجذبة التملك عند الزاوية الحمدوشية فضاء جسدياً لإظهار القربان في حياة جسدية، وإظهار للجسد في حياة قربانية. على هذا المنوال يرسم الموسم استراتيجية ويعلمها بوصفها استراتيجية إظهار ورفع للحدود.

إظهار التضحية بوصفها نظاما رمزيا مبنيًا على الإبدال أو الاستعاضة والذي يسمح برفع الحدود بين الجسد القرباني والطقوسي، مستعيدا بذلك ومحينا للحظة الأصلية المؤسسة لفعل وطقس التضحية حيث كان إسماعيل الابن قربانا.

مقابل استراتيجية الاظهار ورفع الحدود التي توجه وتؤطر الإسلام الطقوسي، اشتغل الإسلام النبوي باستراتيجية التغليف والاحتواء ثم مضاعفة المعنى (تغليف طقس الأضحية بطقس الحج ومن تم تغليف الضحية/ الإبن بالمضحى الأب، وأخيرا تغليف الأب المضحى بالأب/ الإمام المصلي). تغليف ومضاعفة للمعنى ستجعل من التضحية في وضع بيني، بين الانتماء للنظام الرمزي (التضحية كفعل تذكية وقرب من الله)، والنظام السياسي، التضحية كشهادة، أي كصلاة ووهب للنفس إلى الله

إن تحويل موقع الذبح إلى مصلى، ومن تم المضحى إلى إمام مصلي، وكذا ترتيب طقس الذبيحة بعد شعيرة الصلاة والشهادة، سيفتح النظام الرمزي المؤسس للمجال الطقوسي برمته على مصراعيه أمام المجال السياسي، والذي لن يلبث أن يضيف مع التاريخ على طقس الذبيحة طابعا مؤسساتيا، محورا حول الأب المضحى (مؤسسة المضحى)، وعلى طقس الصلاة طابعا مؤسساتيا، محورا حول الإمام المصلي (مؤسسة الخلافة والإمارة) وعلى قول الشهادة طابعا مؤسساتيا محورا حول القائد المجاهد الشهيد (مؤسسة الشهادة والجهاد).



مزوار الطريقة العيساوية



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(قدوم الطوائف العيساوية نحو ضريح الشيخ الكامل)



(الأحياء المحيطة بضريح الشيخ الكامل أثناء الموسم)



(حضرة الكي بالنار، حضرة عيساوية)



(حضرة الكي بالنار، حضرة عيساوية)



(الصبار على الحسد العاري)



(لعبة السماع واللواءات)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(ذبيحة الشيخ الهادي بن عيسى)



(حزبة عيساوية)



(لعبة السباع واللبوءات)



(صورة الذئب وهو منندس بين جمهور الحلقة)



(لعبة النوق والحمال العيساوية)



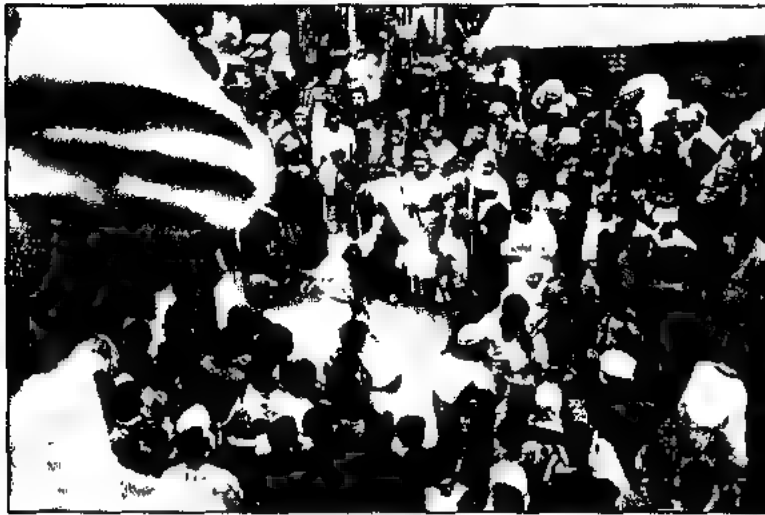
(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(لعبة النوق والجمال العيساوية)



(طقس القرية الذي انقصر عند الطريقة العيساوية)



(طقس القرية الذي انقصر عند الطريقة العيساوية)

الفصل الثالث:

الطقوسي والسياسي

I / ثوابت الحقل الديني-السياسي:

شكل الحقل الديني-السياسي العربي-الإسلامي، عبر تاريخه، ثوابته الأساسية. أو ما يمكن بعته بالأنوية الصلبة والدائمة التي ظلت تقاوم تقلبات الدول وأنظمة الحكم السياسية.

لقد أرسيت المرحمة البوية الأسس العامة لهذا الحقل وذلك عبر إرساء الملامح العامة المحددة للأمة وللسلطان السياسي. يكتشف الباحث إنيان¹ سمات تشكل الأمة من حيث هي أمة دينية-سياسية، في ثلاث: أولاهها، تعيين لوعي للهوية العامة لهاته الأمة وذلك عبر اعتبار اليهود والنصارى جزءا خاصا لهاته الأمة لا مكونا من مكوناتها. «ها أيها الدين اصموا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض ومن ينولهم منكم فهو منهم» (السورة 5، الآية 51). ثانيا تمييز الأمة الإسلامية عن باقي الأمم ومنحها وضعاً تفصيلياً «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» (سورة 3، الآية 103)

1-Tyan E. Le Califat T I public C N R S 1954 p 133

أما ثالثها فقد تم عبر تعيين المهمات التاريخية الملقاة على عاتق هاته الأمة والتي يلخصها ويجمعها الجهاد لأجل نشر الدعوة الإسلامية وتعميمها على باقي الأمم «وفانلوا الدين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يحييون دين الحق»، (السورة 9، الآية 28).

ضمن سيرورة ومسار تشكل الأمة، سيعمل النبي مسنودا بأجوبة الوحي على تحديد سمات السلطان السياسي الإسلامي، وذلك عبر جعل البيعة أو المبايعة رابطة السلطان السياسي بالأمة ومحددة لواجبات وحقوق كل طرف منهما. وقد عين نفس الباحث² اللحظات المتدرجة لبناء هاته الرابطة في محطات ثلاث، رافقت تدرج بنیان الدعوة وقوتها.

تمثلت المحطة الأولى في معادلة البيعة للاعتراف بالرسول ورسالته ومن تم التعهد بالوفاء له ولتعاليم دينه. أما الثانية فقد أصبحت معها مبايعة الرسول معادلة للاعتراف برسالته والجهاد والقتال لأجلها حتى الشهادة. ثم المحطة الثالثة، والتي يؤرخ لها بعودة النبي إلى مكة منتصرا. فقد اتخذت فيها المبايعة شكل مبايعة لقبائل بعينها للرسول بوصفه نبيا وقائدا. وقد نعتت تلك البيعة بالبيعة على الإسلام. «إن الذين يبایعونک إنا میبایعون الله. ید الله فوق أيديهم»، (السورة 48، الآية 10).

إن تحديد المرحلة النبوية لملامح الأمة وسلطانها السياسي لم يسر عملية الأجرأة السياسية-المؤسسية لتلك المحددات خصوصا بعد موت النبي وإكمال رسالته وتوقف الوحي. فكيف سيتم ترتيب

2 - Ib d, p 44

مسار المبايعه؟ ومن المؤهل لخلافة القيادة النبوية للأمة؟ وكيف سيتم تنظيم المؤسسات العسكرية والاقتصادية الكفيلة بضمان استمرارية الأمة والدولة معاً، ومن تم اتقاء شرانبعات التنظيمات القبلية السابقة على الدعوة وإن انطفاً لهيها فنارها لم تخدم بعد؟

لقد تمكن صحابة النبي المقربون والأولون أن يديروا شأن الأمة لمدة قصيرة لم تتجاوز ثلاثة عقود. وعلى الرغم من جميع المقاومات التي عرفتها هاته الفترة، فقد تمكس هؤلاء من وشم التاريخ البعدي للحقل الديني-السياسي الإسلامي من جهة، وإرساء نموذج لإدارة شؤون الأمة ظل المتخيل السياسي الإسلامي يتغذى منه ويستند إليه في كل لحظات الشدة.³

مع هؤلاء الخلفاء - الصحابة، سيستحدث لأول مرة نعت الخليفة. وكذا أمير المؤمنين، وذلك لتمييز قائد الأمة عن النبي وكذا عن باقي أفراد الأمة⁴، وهما النعتان اللذان سيعمل الحقل الديني-السياسي على تفعيمهما تشريعياً ومؤسسياً.⁵

إن تعاقب الدول وأنظمة الحكم في المجتمعات العربية-الإسلامية بقدر ما بصم الحقل الديني-السياسي بمتغيرات

3 - يقول المؤرخ هشام جعيط: «نقد استقرار الوجود الإسلامي عبر العصور على تلك المرحلة الاستثنائية لبهل منها معنى ما معتبراً أنها امتداد للمينا تاريخ السوي، المحاط بهالة روحانية، وأنها مثلت الحكم الحقيقي، حكم الخلافة الحق والشرعية» أنظر كتاب، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة- بيروت، 1992، ص: 6.

4 - Tyan, E. Le califat Ibid, p. 198

5 - يمكن اعتبار الآداب السلطانية الإنتاج النظري الذي عمل على تفعيم النعوت وتحديد شروطها وفواعلها أنظر على سبيل المثال: الماوردي أبو الحسن، الأحكام السلطانية، بيروت، دار الفكر، 1986، ص: 3-5-6.

واختلافات عديدة سواء من حيث كفاءات تدبير شؤون الأمة، أو من حيث منابع الشرعية، بقدر مارسخ ثوابت الاستمرارية. تلك الثوابت التي جسدها مؤسسات ثلاث. لكل منها أسندتها وعدتها المظفرسية، وهي مؤسسة الإمام المصلي ومؤسسة الإمام المصحي ومؤسسة الجهاد أو الشهادة

تحيل مؤسسة الإمام المصلي على النموذج السياسي-الديني الأصلي الممتد على طول المرحلة النبوية ومرحلة «اخلافة الراشدة»، حيث كان الإمام القائد إماما مصليا بأتمته بالدرجة الأولى. وبالرغم من أقول المرحلتين على المستوى التاريخي فقد ظل الإمام المصلي محور المؤسسة السياسية-الدينية الإسلامية، بل وسيعضد مركزته تلك عبر مؤسستين متميزتين ومتراپطين، وهما مؤسسة الخلافة (السلطنة، الملك، إمارة المؤمنين) ومؤسسة المسجد. يشكل المسجد البناء المؤسساتي التحتي لإمارة المؤمنين. ففي ظله كان النبي والخلفاء الراشدون يلقون خطبهم الدينية-السياسية مثلما داخل فضائه تتخذ إمارة وولاية أو إمارة المؤمنين صيغتها المشخصة والملموسة.

تتسم مؤسسة الخلافة بفضل تمحورها حول الإمام المصلي واستندها على مؤسسة المسجد بخصايات أربع مترابطة ومتلاحمة :

- بعد الوحدانية . يستقي هذا البعد وجوده العام من الطبع التوحيدى للرسالة الإسلامية. فأحادية وواحدية الله داخل سياق اتعمدي الديني يقابلها واحدية الإمام داخل سياق المجال الديني -سياسي ومثلما لا يمكن للكون أن يساس بلامين أو أكثر فإن الأمة لا يمكن أن تساس بلامين أو خليفتين وإلا حصل الفساد وضاع الكون

- بعد الشخصية : ويتجلى في كون الإمام خليفة يركز في شحبه كل سلط الدولة، وهو ما يجعل مؤسسة الخلافة قائمة بقوام الخليفة الإمام لا بمؤسسات الدولة.

- البعد التیوقراطي : إذا كانت الخلافة مؤسسة دينية-سياسية ونظام اجتماعي وسياسي، فإنها تدخل في سياق التدبير الإلهي لتنظيم الأمة الإسلامية، ومن ثم تكون مهمة مؤسسة الخلافة الكبرى هي إنجاز هاته المهمة الإلهية. ويمكن اعتبار لفظ الاستخلاف (استخلفه الله في بلاده وارتضاه إماما على عباده) إحدى تجليات هذا البعد اللاهوتي.

- البعد الديني : وهو على صلة وطيدة بالبعد السابق حيث تعتبر مؤسسة الخلافة مؤسسة دينية بالدرجة الأولى. داخل هذا البعد لا يعتبر الدين شأنا دولتيا، بل عكس هذا إن الدولة تصبح شأنا دينيا.

تستقي الأبعاد الأربعة المذكورة شرعيتها من تمحور مؤسسة الخلافة حول نواة الإمام المصلي، مثلما تستقي هاته النواة شرعيتها وهويتها ووظائفها من تلك الأبعاد في تشكيلها وتعاضدها.

إذا كانت نواة الإمام المصلي تحيل على مؤسسة الخلافة من حيث هي مؤسسة دينية-سياسية، فإن نواة الإمام المصححي تحيل على نفس المؤسسة لكن من حيث بعدها السياسي-الديني مجسدا في سلطان القيادة السياسية للدولة. يستقي السلطان القائد من حيث هو إمام مصححي شرعيته من بعد التضحية التي يقوم بها سواء من أجل أمته أو ماسمها.

يضحي الإمام باسم أمته، ويكون بفضل ذاك الفعل مجدداً ومجيداً ومعلناً في الآن نفسه لانتماؤه السلالي لسيدنا إبراهيم الخليل أب الإسلام والمسلمين. إنه من أرسى التضحية بمستوياتها المتعددة والقصوى (التضحية بالأبن خضوعاً للأمر الإلهي). وبفضل ذاك التعيين والانتماء يجد الإمام المضحى نفسه في وضع من انتقى واختبر من طرف ربه أولاً وأمته ثانياً لينجز فعل التضحية ذاك. تضحية بالحياة الشخصية، والشؤون الخاصة لأجل السهر على الحياة العامة والشؤون العمومية للأمة.⁶

وإذا ما كان الإمام المصلي يجد سند شرعيته في الانتماء النبوي الشريف وفي مؤسسة المسجد، فإن الإمام المضحى يجد شرعيته في مؤسسة البيعة بما هي تقنين لفعل الانتقاء ذاك والمشروط بقواعد مبادلة تضحية الإمام بخضوع وطاعة الرعية. يسهر الإمام المضحى على حماية أمته وملته والدفاع عنهما من كل تهديد داخلي أو خارجي، وهو ما يجعل منه القائد الأول لفعل الجهاد سواء من حيث هو بناء دائم للأمة (جهاد أكبر) أو من حيث هو قتال لأجل حماية الملة ونشرها خارج حدودها (الجهاد الأصغر).

تركب مؤسسة الجهاد، من حيث هي طلب دائم للشهادة،⁷ مهمات الإمام المصلي مع مهمات الإمام المضحى لتضعهما في صلب

6 - عن نصيحة الخليفة المسلم بحياته الشخصية ونومه ومنعته الخاصة أنظر :

- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، مذكور سابقاً، ص: 17.

- ابن نيمية، نقي الدين، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 19-51، ص: 9.

7 - عن الآيات والأحاديث التي تجعل الجهاد فريضة كبرى (فريضة هين) وطلباً للشهادة والموت قصد جنني جزء الحنة وتوابعها وخيراتها وطيبها وغلماها، أنظر :

- الحوفي، أحمد محمد، الجهاد، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1970، ص: 141 - 122 - 43 - 33.

انصهار واندماج القيادة الدينية بالقيادة السياسية للأمة. مثلما ترفع كل الحدود بين الدعوة والدولة ومؤسسة المسجد والمؤسسة الحربية... إنها ما يفتح نواة الإمام المصلي على الإمام المضحى ويجعل من هذا الأخير إماما مجاهدا، الأمر الذي يجعل من متكآت شرعية مؤسسة الخلافة متعددة (دينية، سياسية، تاريخية) لكن متداخلة وملتحمة في مجموعها. متكآت تجمع بين الديني والدنيوي والمتعالي والتاريخي، الأمر الذي يجعل من مؤسسة الخلافة بجميع مسمياتها مؤسسة ذات طابع قدسي.

يتمظهر البعد أو الطابع المقدس لمؤسسة الخلافة في مجموع الطقوس القولية والسلوكية التي ترافق الإمام المضحى-المجاهد. يعتبر الباحث «تيان» أن سخط السلاطين وغضبهم على الأشخاص والجماعات وما يلحقه من استئصال لنفوذهم وجاههم وأموالهم، أو اعتقالهم واغتيالهم في بعض الأحيان. ثم تدخلهم المباشر في حياتهم سواء عبر تعيين أسماء مواليدهم، أو اختيار زيجاتهم وأمكنة إقامتهم. وكذا الخوف العام من رفقتهم وصحبتهم اتقاء لشر تغيرات طباعهم وأمزجتهم من مظاهر البعد المطلق لمؤسسة الخلافة والذي يجد سنده في بعدها القدسي.⁸

إضافة إلى ذلك، تشكل تسميات ونعوت الخليفة-الإمام (السدة الشريفة، الأعتاب الشريفة، مولانا...)، وسلوكات تقبيل اليد والانحناء وأنماط الدعاء له ولأقاربه العدة الطقوسية التي تحول الطابع المقدس للخلافة إلى سلوكات وأفعال ماثلة وملموسة.⁹

8 - Tyan, E, Le califat, Ibid, pp : 398-408.

فسواء أثناء مراسيم البيعة، أو مع كل عيد وطني أو ديني بارز يتخذ البعد المقدس للخلافة طابعه الشعائري والطقوسي الذي يجسده الخليفة بوصفه منبعاً ومصدراً للهيبة والخوف والطاعة والرفق والرحمة في الآن ذاته.¹⁰

يمثل البعد المقدس والطقوسي لمؤسسة الخلافة تشخيصاً عينياً لمجموع الأبعاد التوحيدية والثيوقراطية والدينية التي تسم الحقل الديني-السياسي، ويفضله ترتفع الحدود بين الإمام المصلي والمضحي والمجاهد، مثلما عبره يتشاكل منطق القيادة السياسية مع الإمامة المصلي والمضحي والمجاهد، مثلما عبره يتشاكل منطق القيادة السياسية مع الإمامة الدينية، ويتجسدان في شخص الخليفة وسلوكاته وأقواله، الأمر الذي يفضي على الحقل الديني-السياسي طابعاً مشخصاً من جهة، ويفتحه من جهة أخرى على أنماط الاحتجاج والرفض التي تنهل أسندتها ومقومات شرعيتها من المجال الصلاحي-المهدوي.

II- الصلاح السياسي:

1- مسار شيخ صالح أو من المريدية إلى المشيخة:

يسيطر عبد السلام ياسين مؤسس جماعة العدل والإحسان ومرشدها الحالي.¹¹ سيرته الصوفية مبنية لحظات العبور الأساسية

9 - يمكن الرجوع لهذا الخصوص إلى :

Waterbury, J, *Le commandeur des croyants*, P U F, Paris, 1975 pp 174-177

Tyan, E. *Le califat* Ibid, p p 83-96-472 -

10 - يمكن اعتبار العفو عن المعتقلين مظهراً لتلك الرحمة والرفق، أنظر :

Waterbury, J *Le commandeur des croyants*, P O U F, Paris, 1975, pp 176

11 - ستعرض فيما بعد لسيرة الشيخ الحياتية وكذا لسيرة جماعته .

نحو تحصيله للمشیخة الصوفیة. ستمیز لحظة الصبا بالابتعاد عن الصوفیة والنفور من معتقداتهم¹² في حين ستعرف لحظة الینعان والشباب معیش الوعي لأزمة الروحية وهو يبحث في الكتب، وتنويع القراءات إلى أن اهتدى إلى كتب الصوفیة. يقول بهذا الخصوص: «فوجدت أنهم رضي الله عنهم مجمعون على أنه «من لا شیخ له فلا مدخل له في أمرنا هذا»¹³. بفضل هذا الاكتشاف الأول ستبتدی رحلة البحث عن الشیخ.

لم یعثر عبد السلام یاسین بسهولة عن شیخ یصاحبه. بل لقد یش من طلب الشیخ. ولجأ بدل ذلك إلى المجاهدة في النفس عبر الإكثار من الأذکار والتلاوة والصوم والجوع والسهر والعزلة.¹⁴ لكن مؤدی هذه المجاهدة سيكون الإحساس بالانعزال والضيق من الدنيا، وسيظل في حالته تلك إلى أن «أراد الله أن يتم على نعمته لقیة على غیر میعاد رجلا لم أكن أعرفه، نطق من دون أن أستنطقه، وأخبرني بأن ما كنت أطلبه موجود، وأن الشیخ المربي في البلاد على قید أملة ممن كان یأثسا من وجود شادلي أو جبلي في هذا العصر»¹⁵. وقد أخذ عني، یضيف عبد السلام یاسین، العهد الصوفي مقدم الطريقة وحضرت أول مجلس للذكر. فهالني ما رأیت من ذكر وبكاء وجذب وركض. وكانت صدمة التعرف الأولى على مجالس

12 - یاسین ع ، الإسلام بین الدعوة والدولة ، مطبعة الجاح الحديدة، الطبعة الأولى ، 1392هـ ، ص : 386.

13 - المرجع السابق ، ص 387 .

14 - نفس المرجع ، ص 387 .

15 - یاسین ع ، الدعوة والدولة ، مذكور سابقا ، ص 388 .

الصوفية، والتي سأواجهها بالصبر والعمل على تلاوة الأوراد المأذونة والمداومة على مجالس الذكر لمدة ثلاثة أسابيع.¹⁶

بعد حال الصدمة، سيعيش المريد عبد السلام ياسين حالة الراحة والطمأنينة والصمت الداخلي. إنها بداية الحال التي ستتوج بملاقاة الشيخ مباشرة. يقول بهذا الخصوص: «بعد شهر من دخولي الطريق سافرت إلى حضرة الشيخ رضي الله عنه وبقيت في ضيافته ثلاثة أيام وفي أول مجلس معه رحمة الله ذقت الحال. والحال قوة باطنية وحلاوة تساور القلب والجسم معا، ويصحبها بكاء وقشعريرة (...) ورجعت من ضيافة حضرة الشيخ في حالة لا أجيد أن أعبر عنها. يكفي أن أقول إنني انتقلت من حالة الغفلة الدوائية إلى حالة يقظة وذكر».¹⁷

بعد مصاحبة الشيخ ومفارقتها، ومن دون أن يحدد لذلك تاريخا، يروي عبد السلام ياسين، عن لحظة الفتح الرباني الموسومة بعلامات المشيخة من رؤيا وكرامات. يقول: «... حتى جاءتني الرؤيا الصادقة بفضل الله تعالى وتلاها تجليات نورانية في حالة اليقظة لا النوم ورأيت الأجسام النورانية وحصل لي من حالات الكشف الشيء الكثير. ولست أفخر بما ليس لي في يد. فنعمة الله تستدعي منا الشكر بالتحدث عنها (...) لقد حصل لي ذلك بحمد الله ومن فضله الفائض على خلقه ثلاث مرات: المرتين الأوليين فنيت عن وجودي بوعي ثابت ليس وعيي ولا أتبينه، لم يبق لي وجود ولست أدري كم دام ذلك لأنه أخذني بغتة، ثانية أو دقائق؟

16 - المرجع السابق، ص: 389.

17 - نفس المرجع، ص: 390.

أما في المرة الثالثة فإني فنيته وكان مع الفناء وعي بوجود الله، وعي ليس بوعمي ولا أتبينه، وتلك حالة تقف أمام وصفها الألفاظ عارية مسكينة تضج إلى ربها من قصور المخلوق عن إدراك الخالق. والفناء شيء غير الغيبوبة تبنيه الغافلين»¹⁸.

إنها لحظة الكشف الرباني كما ينعتها الصوفية التي تعبر بالمريد نحو اعتلاء مقام المشيخة. بعد وفاة شيخه سي عباس وخلافته من طرف ابنه الشيخ حمزة، سيغادر الشيخ ياسين الطريقة وسبحل عهد مبايعته، على اعتبار نفس الصوفية الذين يجمعون على «أن من لا شيخ له الشيطان شيخه»، يجمعون أيضا على أن «شيخان لا يعيشان في طريقة واحدة»، فهل سيعمل الشيخ الجديد على تأسيس طريقته أو المراقبة في منطقة خارجة عن النفوذ الرمزي للطريقة الأم؟.

2/ من المشيخة الطرقية إلى الصلاح السياسي:

لم يعين عبد السلام ياسين خلال عرضه لسيرته الصوفية اسم الطريقة البوتشيشية، وكذا اسم شيخه أو اسم ابنه الوارث لمشيخته، مثلما لم يتعرض لهما بأي نقد مباشر يبرز عبره مغادرته للطريقة.

لقد قضى مدة ثماني سنوات بالطريقة البوتشيشية، كانت كافية لإحرازه مقام المشيخة،¹⁹ وبعدها سيعمل على رسم وتحديد مكونات هويته الجديدة.

إن مغادرة عبد السلام ياسين للطريقة البوتشيشية، لا تعني مغادرته للحقل الصوفي - الصلاحي، أو لحقل الولاية الصوفية.

18 - ياسين، ع، الدعوة والدولة، مذكور سابقا، ص: 391.
19 - مجلة "الجماعة"، ع: 2، السنة الأولى، 1979، ص: 124.

بل العكس هذا سيقدم الشيخ الجديد نفسه للحقل الديني- السياسي بوصفه أحد أولياء الله المنتدوين والمبشر بهم منذ عهد النبوة. في هذا السياق يستحضر حديثا نبويا يقول : «لا تزال طائفة من أهل المغرب ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة» ، ويعلق عليه قائلا : «وجعله الله بالمغرب لأنه مجلي الأمرار والحكم».²⁰ يلمح عبد السلام ياسين بهذا إلى أن جغرافية الحقل الديني-السياسي الإسلامي ستعرف قلبا وانقلابا. لن يعود الشرق بمفكره وأفكاره السلفية والإصلاحية ودعائه مركز تلك الجغرافية، بل إن المغرب سيصبح مركز الجذب الجديد، مثلما سيصبح الشيخ الجديد نواة هذا المركز الجديد. لإثبات ذلك وإيضاحه سيقدم عبد السلام ياسين نموذج المشيخة الكاملة القادرة على قيادة الحقل الديني- السياسي وتجديده. ينبنى هذا النموذج على أركان ثلاثة تتمثل في ركن الصحة والميراث الروحي والجماعة.

يعتبر عبد السلام ياسين المشيخة الصوفية، أي تلك التي تنتج عن صحة شيخ مربّي، شرطا ضروريا لممارسة الدعوة في شكلها الجديد. فلا يمكن لمن لم يحصل الولاية أن يكون وليا مرشدا لغيره، يقول بهذا الخصوص : «نعم إن المنهج الصوفي قد يحتاج إلى تكميل لكي يطابق المنهج الجهادي. لكنه وحده يدلك على منهج الإدارة وأصل الحركية لكي يطابق المنهج الجهادي. لكنه وحده يدلك على منهج الإدارة وأصل الحركية الإيمانية لأنه يقف أمام الموت ويحدثك بمنهج القرآن عن البناء العظيم وعن مصيرك (...) المنهج الصوفي يدلك على المحجة البيضاء التي تلحقك بموكب الأنبياء خالدا في

20 - ياسين . ع ، الدعوة والدولة ، مذكور سابقا ، ص : 413 .

رضى ربك ويجمع لك تشتيت الجهد ويقرب لك المطلب البعيد العزيز، إذ يجمع همتك على محبة متبوع ناصح ولي مرشد»²¹

تضع التربية أو المنهاج الصوفي الذي يوصل إلى المشيخة الولي المرشد في صف الأنبياء. فمثلما لأصحاب الفتح كرامات للأنبياء تأييد وتوفيق، ولهم علم الدين كما للأنبياء عليهم السلام، ومن هؤلاء يكون الولي المرشد الكامل صاحب الإذن والسر والقيادة وصحبته ومحبته والسلوك في ظله وصحبته والسلوك في ظله شرط أساسي للصادقين في طلب الكمال الإنساني.²² بهاته الكيفية لا يترك عبد السلام ياسين فرقا كبيرا بين الأنبياء وأصحاب الولاية الصوفية. إنهما معا قدوة ومبلغ،²³ وضمن تدقيقه في طبيعة الولاية الصوفية يميز بين نوعين أو صنفين: ولاية عامة يكون فيها الولي المرشد يشمل كل من أحبته حتى صار أولي بقلبك وأقرب تسمع إرشاده وتتخذة قدوة، وولاية خاصة تكون لمن يرغب في السلوك على يد الوالي المرشد من رجال الطريق، أهل الله.²⁴

إنها الولاية الكاملة والتامة والتي تسمح بها "المشيخة الجديدة"، ولاية إرشادية ذات بعد سياسي وأخرى تربوية ذات بعد صوفي - تربوي، وبينهما لا يحصل التنافر أو التعارض مادام الولي المرشد موجودا وقادرا بفضل مشيخته الجمع بين التربية الصوفية والتربية الدعوية-السياسية: إنها «التربية الإسلامية الخالدة والتي تبدأ دائما بالصحبة، صحبة الرسول والنبي المجدد، أو صحبة الشيخ المربي -

21 - ياسين، ع، الإسلام غدا، مطابع النحاح الجديدة، البيضاء، 1973، ص. 477.

22 - ياسين، ع، الإسلام غدا، مذكورا سابقا، ص: 70-71.

23 - المرجع السابق، ص: 59.

24 - نفس المرجع والصفحة.

الصوفي»²⁵ تربية يستمد منها عبد السلام ياسين شعار الداعية الجديد النابع من حقل الولاية أو الصلاح والقائل : « لا تغلب الأثنية إلا بهداية ولا هداية إلا من الله. فمن لم يكن له ولي مرشد فهو عرضة للضلال »²⁶.

تجعل المشيخة الصوفية الداعية المجدد في صف الأنبياء والأولياء والرسول. فبفضلها يجد نفسه على صلة مباشرة بهم على اعتبار أنه صاحب إرث. يقول عبد السلام ياسين : « نحن الصوفية ورثنا ميراثا ثقيلا، مثلما ورث أصحاب النقل. أقول نحن الصوفية. أنتسب للكرام لأن الله لا يطرد من بابنه من انتسب لجانبه، فحيثما وجدت هنا شيئا مرييا وإرثا نبويا غطت نورانيتي على ما هنالك، فتج لك المسالك. أما إن لم تغر إلا على أعلى أمير الزاوية وقارني المناقب فستقرأ من الكرامات حتى يغمر على فكرك، وتتمنى بالفتح حتى تشل إرادتك انتظارا لما لا يكون وصبرا في غير موطن الصبر »²⁷.

إن الولي المرشد صاحب الإرث النبوي يميز حسب عبد السلام ياسين عن شيخ الزاوية وكذا عن الفقيه أو العالم وأخيرا عن أمير الدولة وإمامها (أمير المؤمنين). فعلماء الشريعة يبنون دعواتهم إلى الله على وساطة وتوسط «الأوراق وأعواد المنابر»²⁸ في حين يركز أمير أو شيخ الزاوية على تعداد المناقب والكرامات. ويحصل وراثته الصوفية بالوراثة النسبية، مثله في ذلك مثل أمير الدولة الذي

25- المرجع السابق ، ص : 46

26 - نفس المرجع والصفحة.

27 - ياسين ع. الإسلام غدا ، مذكور سابقا ، ص : 477 .

28 - المرجع السابق ، ص : 782 .

يجنيها بالوراثة البيولوجية، الأمر الذي يجعل دعوتهما معا مهددة بالرضوخ لعبى المال والجاه اللذان هما رافدا السلطان. فيتنكر أمير القصر للقرآن ووازعه، ويضل أمير الزاوية عن قرآنه.²⁹

بناء على ذلك يشترط ع. ياسين في الداعية وصاحب شرعية ولاية وإمامة المؤمنين شرط توفره على «ميراث يؤهله ليكون تعبيرا بشريا للفقليين، كتاب الله وسنة نبيه»³⁰. ميراث يتشكل من متغيرة الانتماء لآل البيت والقرباة معهم. لكن هذه القرباة ليست نسلية أو بيولوجية، بل قرابة روحية. إن الميراث الروحي يحقق الانتساب الكامل للرسول، ذلك الميراث الذي يتميز به الصوفية أولياء الله المرشدون.³¹

يتمتع الولي المرشد بفضل ميراثه الروحي بشرف النسب الكامل للرسول، متجاوزا بذلك حصر ذاك الانتماء في الشرف القرابي السلاطي، ومؤسسا لإحدى منابع ومصادر شرعية ممارسة الدعوة والتجديد الديني.

إن وراثة الداعية الجديد ليست وراثة روحية عادية، بل وراثة كاملة تجعل منه شخصا صوفيا فوق كل الشيوخ الآخرين. فهو صاحب ذكر وعلم وقراءة وصاحب الأهلية لعمارة الرباط وتنظيم الجهاد.³² إنه الوارث الكامل «بكمالين أحدهما روحي بما ورث عن المسبحين، وبالثاني ورثه عن أولي العزم من الرسل وأولى المرّة شديدي القوى من المجاهدين».³³

29 - نفس المرجع ، ص : 785 .

30 - نفس المرجع والصفحة .

31 - نفس المرجع ، ص . 791 .

32 - ياسين ع. ، الإسلام عدا ، مذكور سابقا ، ص : 792 .

33 - المرجع السابق ، ص : 722 .

بفضل الوراثة والمشيخة الكاملتين تكتسب الدعوة والداعية أسس شرعيتها التاريخية (وراثه جهادية)، والدينية (وراثه شرعية) والرمزية (وراثه نوية)، وهو ما يجعل من الداعية الجديد شيخا صالحا وشريكا مجاهدا مطلوبيا للمصاحبة والمبايعة ومنذورا للجهاد.

يعتبر عبد السلام ياسين الجهاد «قضية الإسلام، قضية حياة أمر الله الذي أؤمن عليه، وهي في نفس الوقت قضية حياة أو موت بالنسبة لأهل المسلمين والإنسانية كافة».³⁴ أما قيادة الجهاد فتدخل في مقومات الداعية الجديد، الولي المرشد صاحب الوراثة الكاملة، ذلك الذي قال عنه الرسول في حديثه: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».³⁵ إن المجدد الكامل، حسب ع. ياسين، ليس داعية أو شيخا صالحا ومجاهدا فقط. بل هو أيضا صاحب منهاج (مشروع سياسي-إيديولوجي)، وقائد جماعة وتنظيم بإتجاه بناء الخلافة على المنهاج النبوي. هذا المجدد الكامل لا نجده، حسب ع. ياسين، في تاريخ الإسلام.³⁶ على الرغم من امتلاء هذا التاريخ بالمجاهدين والشيوخ الصالحين والدعاة المجددين.

ففي باب المشيخة الكاملة يستحضر ع. ياسين نموذج الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين بمصر. ويقول بخصوصه: «هل كان صاحب إذن وسر؟ هل كان شيخا واصلًا موصلًا؟ هل اكتمل كيانه الروحي وهو يحمل الدعوة؟³⁷ ليجيب بأن «وجود الوظيفة والورد والرابطة وروعة ذلك السيد الجليل

34 - نفس المرجع، ص 135.

35 - يستشهد ع. ياسين بهذا الحديث، أنظر المرجع السابق، ص 1441.

36 - المرجع السابق، ص: 472.

37 - ياسين ع.، الإسلام غدا، ص: 494.

المهيب المحسوب الساطع الأنوار برهان واضح على الولاية والإرث النبوي»³⁸، ويفضل كل ذلك يكون الشيخ حسن البنا علم هذا القرن وإمامه³⁹، ونموذج كامل للمشيخة الصوفية المعاصرة. لقد تربى حسن البنا في كنف الصوفية حيث كان مربداً للشيخ الحصافي الذي كان «رجلاً صادقاً قوياً لا يخاف في الله لومة لائم، يدخل على الأمراء ويقرعهم بالقول (...) يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»⁴⁰ ولما أراد الشيخ حسن البنا سلوكاً جهادياً اضطر أن يغادر زاوية شيخه وبدأ عمله بالمساجد يعلم الناس الوضوء والصلاة ويعظهم في المقاهي والشوارع إلى أن تعاظم أتباعه واتسع⁴¹.

لقد قطع الشيخ البنا نفس مسار الشيخ عبد السلام ياسين، وتميز مثله عن صوفية الزوايا بالبعد الدعوي-الجهادي المنظم داخل جماعة، من دون أن يتنكر لتاريخه الصوفي⁴². لهذا السبب يستحضره عبد السلام ياسين ليفاضل به ضمناً وعلمياً حركيين من مثل سيد قطب الذي أسس للفكر الجهادي دون أن يزاوجه بالدعوة إلى ضرورة العمل التربوي-الصوفي⁴³، وكذا عالمين دعاة، من مثل أبي الأعلى المودودي.

تكمّن نموذجية حسن البنا في المشيخة الكاملة في كونه، حسب عبد السلام ياسين، إمام القرن الذي استطاع أن يوحد أطراف نقيضه

38 - المرجع السابق، ص: 495.

39 - نفس المرجع، ص: 478.

40 - نفس المرجع، ص: 793.

41 - نفس المرجع، ص: 794.

42 - نفس المرجع، ص: 797.

43 - نفس المرجع، ص: 460.

طالما صعب في الماضي والحاضر التوليف بينهما، ألا وهما البعد الصوفي-التربوي الفردي والبعد التنظيمي-الجماعي السياسي.

لكن لأن عبد السلام ياسين لا يقترح نموذج الدعوي الجديد بوصفه استمرار لتجربة دعوية سابقة، ولا مشيخته بوصفها مشيخة ناسخة لمشيخة سابقة، فيسجد عند نموذج حسن البناء ما يجعله يبرره شرعية كمال مشيخته وسموها وضرورتها لممارسة التجديد الكامل لحال الإسلام والمسلمين. وإذا ما كان نقده لدعاة القرن النافذين قد تم عبر تعظيم تجربة حسن البناء، فإن مكنم محدودية هذا الأخير لا تحضر في مساره الصوفي، بل في مسار بنائه للجماعة والتنظيم. يقول عبد السلام ياسين بأن خطأ الشيخ حسن البناء كامن في «أنه عرف الجماعة بأنها جماعة ثقافية. ولم يعلن الصحة والذكر خوفاً من أن ينفض الناس من حوله لعدم ثقتهم في الصوفية».⁴⁴

أما في باب ومقام المهدوية المنذورة والموعودة، يتساءل عبد السلام ياسين عن ذا الذي سيتوب المسلمون على يده ليكونوا من أهل الجماعة الموعودة بالجنة «هل هو الإمام المهدي المنتظر؟ هل ننتظر المعجزة؟»⁴⁵.

بتساؤلاته تلك يرمي عبد السلام ياسين إلى تبيان تمايز مهدويته الموعودة عن المهدوية الشيعية الانتظرية. في هذا الباب يلجأ إلى التاريخ ليستقي نموذج الحلي الذي بفضل سيكون المهدي الداعية المجدد مؤلفاً بين الوعد الإلهي والفعل التاريخي.

44 - ياسين، ع، الإسلام عدا، ص: 797 .

45 - المرجع السابق، ص 610 .

تشكل سيرة الخليفة الإسلامي عمر بن عبد العزيز مرتع استلهم، نموذج ذلك الذي سيتوب على يده المسلمون، فهذا الخليفة عايش حالة الفتنة واستطاع عبورها نحو أهل الجماعة الموعودة بالجنة، ويفضله عاشت الأمة على منهاج النبوة. لقد كان عمر بن عبد العزيز، كما يقول عبد السلام ياسين «أميراً مترفاً في قصور بني أمية مع الذين رأيناهم يرقصون وينجدون وينقلبون ويبيتون سكارى ليصبحوا مخمورين (...) وقد شب عمر في القصور والجواري، إلى أن لقي ولداً من أولياء الله اسمه رجاء بن حياء، كان معروفاً بفضلته وحكمته، وكان بنو مروان يستوزرونه ويستشيرونه، فكان رجاء مثل المؤمن، القوي الحكيم يعالج المواقف برفق لا هوادة فيه فيكسر غلواء الملوك وينحو بهم نحو الخير ما استطاع. هكذا بإيجاز تاريخ صعبة عمر للأفاضل قبل خلافته... تمادى عمر في انتقاء الأخبار بعد خلافته».⁴⁶

ترسم سيرة عمر بن عبد العزيز ملامح الداعية المجدد هاته المرة ليس من زاوية للمجتمع، بل من زاوية الدولة أو مؤسسة الخلافة. إنه النموذج القادم من عالم الفتنة والإمارة المفتونة، والذي بفضل صاحبه الولي سيفادر ذاك العالم إلى مجال الصلاح فيؤلف نتيجة لذلك داخل مؤسسة الخلافة بين الإمام والخليفة، الولاية والإمارة، أو الدعوة والدولة. إنه النموذج الذي يعلن من خلاله عبد السلام ياسين ملامح القيادة والقائد المنتظرين والمرقبين. قول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص: «نعطي عن الخليفة المرتقب صورة مثالية

46 - ياسين - ع، رسالة الإسلام أو الطوفان وكذا مجلة "الجماعة"، ع: 2، 1979، ص: 42-44.

لطبيعة الغيبة المحيطة بمبعثه. فما هو إلا رجل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، لكنه يومها فاتح لعهد جديد يستمر بعد موت الأشخاص، دورا خالدا إلى يوم الدين»⁴⁷.

بهذه الكيفية يرسخ عبد السلام ياسين مهدوية الدعوة والداعية من دون أن يركز أهدافهما في لهيب الإنتظار المجيش، أو خوارقيه الشخص المقدس. فالإمام مهدي لكنه حاضر، ونموذجه قائم في التاريخ لا خارجه. لذلك فالمنتظر ليس هو الإمام ولكن توبة المسلمين وعلى رأسهم حكامهم وأئمتهم على الطريقة التي قام بها الخليفة عمر بن عبد العزيز. وفي حالة عدم حدوث ذلك يكون الداعية المجدد صاحب شرعية إرساء نموذج الخلافة الجديدة.

إذن من صلب عرضه لسيرة الشيخ حسن البنا يؤسس عبد السلام ياسين المشيخة الكاملة من جهة التصوف (صحبة الأتبياء والأولياء) ومن جهة العمل (جهاد الجماعة المنظم). ويفضل استحضاره لسيرة عمر بن عبد العزيز يرسخ مهدويته التاريخية من جهة ضرورة الولاية الصلاحية للخلافة السياسية.

III - من الصلاح السياسي إلى بناء الجماعة:

لم يتوقف عبد السلام ياسين طيلة كتاباته عن الإشارة إلى ضرورة الجماعة لقيام الدعوة والدولة معا. فالداعية المنفرد لن يستطيع تحقيق غايات الدعوة المتمثلة في بناء الدولة والخلافة على منهاج النبوة. لكن لن يكون تأسيس جماعة جديدة مضافة إلى ما يوجد من جماعات سواء بالداخل أو على الساحة العربية الإسلامية

47- ياسين ع، الإسلام عدا، ص: 864 .

سبيل تحقيق وإنجاز تلك الغاية الكبرى. لذلك سيعمل عبد السلام ياسين، وبانسجام تام مع اعتقاده في مشيخته الكاملة وميراثه الروحي، على العمل على توحيد الجماعات الدينية-السياسية المتواجدة في بلده أو قطره. لكن هدفه التوحيدي ذلك سيفشل، فمنطق الدعوة ليس هو منطق السياسة ومن ثم سيكون حل اللجوء إلى تشكيل جماعة دينية-سياسية خاصة، سيعتبرها مدخلا يعمل لأجل ذاك التوحيد الشامل، فمع سنة 1979 سيصدرع. ياسين مجلة تحمل اسم الجماعة والتي ضمنها سيعمل على نشر فكرته عن العمل الموحد والتوحيدي. لكن بعدها بقليل وبالضبط سنة 1981 سينشكّل ما عرف تحت اسم : «أسرة الجماعة» بوصفها التنظيم الأول لممارسة ليس جهاد الكلمة ولكن لخوض غمار العمل السياسي المنظم. ثم بعد ذلك سنة 1982، سيعمل على تأسيس «جمعية الجماعة» والتي سترفض السلطات المغربية منحها الترخيص القانوني. وبسبب ذلك سيعمل سنة 1983 على تأسيس «جمعية الجماعة الخيرية» والتي ستظل من دون ترخيص قانوني إلى حدود سنة 1987 حيث سترفع الجماعة شعار إقامة العدل والإحسان. وعلى إثر ذلك ستحمل الجماعة اسمها الجديد «جماعة العدل والإحسان» الذي سيظل ملازما لها إلى حدود الآن

1/ مسار تأسيس الجماعة وبناء صورة الشيخ الضحية:

ترسم وثائق جماعة العدل والإحسان مسارا لشيخها ومؤسسها بكيفية مغايرة لما رسمته كتابات الشيخ عن ذاته. يتعلق الأمر بزوايا النظر التي تلتقط منها الوقائع والأحداث وكذا الغايات التأوية وراء

ذلك. فإذا كانت كتابات الشيخ ياسين قد رسمت تجربته الشخصية من حيث أبعادها الصوفية-الدينية، فإن الجماعة تقدم زعيمها ومؤسسها في صورة الأستاذ لا الشيخ، صاحب التجربة المعرفية والحياتية (مستواه العلمي وتجاربه المهنية والحركية المتمثلة في عمله على تأسيس جماعة موحدة للمسلمين) داخل حلقات هذا المسار يحضر عبد السلام ياسين منذ سنة 1974، سنة بعثه لنصيحة "الإسلام أو الطوفان" إلى ملك المغرب، موضوعا للإعتقال (من هذا التاريخ إلى حدود مارس سنة 1978) والمنع (سيمنع منذ ماي 1978 من إعطاء الدروس في المسجد)، والمصادرة (مصادرة ما نشره، سواء تعلق الأمر بمجلة الجماعة أو بصحيفتي الصبح والخطاب)، والحصار والإقامة الجبرية...⁴⁸

تعكس وثيقة الجماعة المؤرخة لسيرة مرشدها صورتين مترابطتين لهما ذاكرتهما في التاريخ الإسلامي. تتمثل الأولى في صورة المحنة التي عاشها ويعيشها الشيخ المرشد والتي تضعنا في صلب ذاكرة المحنة التي عاشها علماء كثر مع حكامهم (ابن تيمية مثلا). أو تلك التي عاشها النبي وأصحابه أثناء نشرهم للدعوة بمكة، أما الثانية فتتمثل في صورة الصبر والتضحية وتحمل الأذى لأجل إقامة الجماعة، تلك الصورة التي تستعيد بشكل ضمني صورة الإمام-الضحية.

تشكل المحنة والتضحية قيما مضافة لباقي مكونات الرأسمال الرمزي المؤثرة لشرعية الشيخ في إمامة وقيادة جماعته، وكذا باقي الجماعات الإسلامية الأخرى.

48 - وثيقة داخلية : موجز عن الأستاذ عبد السلام ياسين .

2/ هوية الجماعة.

تتخذ جماعة العدل والإحسان بحكم مواصفات مرشدها وضعية الجماعة المؤقتة على اعتبار أن الهدف الاستراتيجي للمرشد لا يمكن في إضافة جماعة جديدة إلى أخريات، بل إقامة الجماعة الإسلامية الواحدة والموحدة على امتداد الجماعات الإسلامية. إن فشل توحيد الجماعات الدينية-السياسية في جماعة واحدة سيدفع العدل والإحسان إلى تحديد هويتها تجاه من ستعمل إلى جانبهم في نشر الدعوة وكذا تجاه باقي مكونات المجتمع.

ضمن إحدى وثائقها الداخلية⁴⁹ تجيب الجماعة سائلها عن سؤالين «من أنتم؟ وماذا تريدون؟». تقول الوثيقة: «نحن جماعة من المسلمين تؤمن بالله ربا، وبالإسلام ديناً وبمحمد ص نبياً ورسولاً، وجدنا في كتاب الله عز وجل، وفي سنة نبيه ص بغيتنا وضالتنا بهما نسترشد، وعلى هديهما نسير (...) وإذا قيل: "إن ما ترمون إليه قد سبقتم إليه، ففي الميدان جماعات كثيرة، تدعو إلى الله مسترشدة بكتاب الله وسنة رسوله ولن تعدو جماعتكم أن تقلد جماعة سبقتها فتتبنى ما عندها. والعمل المكرور مهجور أو تضر بها بمزاحمتها ومنافستها. والإضرار بالمسلمين يأباه شرع الله، وخلق المسلم لا يرضاه؟" فجوابنا:

- في الميدان جماعات قليلة تدعو إلى الله بصدق وإخلاص. بعد فهم ومراس وإن بدا للرأي غير المتفحص أن عددها كثير. وبعض هذه الجماعات أغرق في التجريد والمثالية فانعزل عن

49 - وثيقة داخلية: "توصيات".

المجتمع أو كاد، لأن مشاكل المجتمع لا تعنيه وغايته حسب زعمه أن يخلص نفسه، وبعضها غاص في أحوال السياسة فسخر الشرع والدين لخدمتها فقصر عن اللحاق بالمحترفين من السياسيين وغفل عن تربية الإسلام وتعاليمه () وبما أن الخلل يعترى هذه الجماعات ولابد أن يكون لنا نصيبنا منه ولو أخذنا الحيلة فقد حرصنا معتمدين على الله الحرص كله على أن نتجنب ما وقع فيه إخواننا من أخطاء وما انزلوا إليه من مواقف، وقد يرى فينا ما نراه في الناس، ولكن شاهد اللسان العمل (..) نسير بعون الله على التوفيق بين الجانبين التربوي-الرباني والجانب الحركي-الجهادي. والجانبان يتداخلان ويتكاملان ليكونا خط سير جهادي متزن، يترسم خطا رسول الله ص فنكون رجالا نراهم فرسانا بالنهار ورهبانا بالليل. والنتيجة هنا للتقريب وليس للتقليد الحرفي⁵⁰.

أما عن أساليب العمل التي تتميز بها جماعة العدل والإحسان عن باقي الجماعات. فتجملها وثيقة الجماعة في الدعوة وتجنب التبعية العمياء للخارج وتجنب الممارسات العتيقة في العمل⁵¹.
تحدد الجماعة بناء على ذلك مواقفها الكبرى والموجهة لنشر الدعوة :

• موقفها من الجماعات الإسلامية العامة في القطر : « لا نتردد في تقديم الولاية العامة لجميع إخواننا المؤمنين ولا نردها عليهم إن شرفونا بها. وعلينا نصرتهم في مواقعهم الثابتة التي لا تخالف نصا شرعيا صريح الدلالة. ولا تعارض حكما عقليا بين الصحة،

50 - وثيقة : توضيحات ، ص : 2 - 3 .

51 - نفس المرجع ، ص : 4 - 5 - 6 .

ولا تجافي منطقاً إسلامياً سائداً بين أهل الدعوة العاملين لصالح الإسلام».⁵²

• موقفنا من الجماعات الطرقية : «لا نعدّها جماعات جادة تعمل لنشر الدعوة ولا نتصور أن نتعاون معها في مضمار الدعوة، ولكننا لا نحكم بكفرها ومروقها عن الإسلام».⁵³

• موقفها من النظام السياسي القائم : «الديمقراطية لا نرفضها وإن كنا لا نسلم بأنها في وضعها الحالي تضمن للإنسان المسلم المغربي ما تدعيه من حقوق وهمية وقاصرة في معظمها».⁵⁴

• الجهاز الحاكم : «ندعوه بصراحة وصدق إلى تطبيق شرع الله بدون تردد أو إبطاء (...) لقد حان الوقت للعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، تحكيمهم في كل كبيرة وصغيرة».⁵⁵

• الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية : «نقبل التعدد الحزبي لأنه مظهر من مظاهر الديمقراطية المقبولة لدينا مؤقّتاً في انتظار الحكم الإسلامي القريب بحول الله. للأحزاب الوطنية حق إبداء رأيها في حدود عدم التعرض للعقيدة الإسلامية، وندين كل مخططاتهم ومؤامراتها واحتيالها على مصالح الأمة، ونتصدى لفضح شعاراتها الجوفاء الخداعة».⁵⁶

• العلماء : «لو أخلصوا النيات وصدقوا الله لتخلصوا من الخوف الوهمي الذي يشل حركتهم، ومن سلطان النفعية الذي

52 - نفس المرجع ، ص : 6.

53 - نفس المرجع ، ص : 6 - 7.

54 - نفس المرجع ، ص : 9.

55 - نفس المرجع ، ص : 10.

56 - نفس الوثيقة ، ص : 11.

حرف عملهم ومسح شخصياتهم فاصطبغت بكل لون إلا لون
الصدق والحقيقة سايروا النظام وسكتوا عن تعطيل الحكم بالشرعية
الإسلامية».⁵⁷

* الشعب : «شعب مقهور تكالبت عليه المصائب من كل
جانب : الفقر والجهل والتغريب والتميع فغرق في الفتنة. تلاعبت
الأحزاب السياسية والتقلابات والزعامات الدينية بعواطفه ومسخت
أمام الحقيقة».⁵⁸

تقدم جماعة العدل والإحسان نفسها كجماعة دينية-سياسية
جديدة، متجاوزة لأخطاء الجماعات الدعوية الماثلة في الانعزال
والانغلاق داخل البعد التربوي الرباني. وكذا لأخطاء الجماعات
الحركية والجهادية الغارقة في دائرة احتراف البعد الحركي-
السياسي. إنها جماعة مركبة للبعدين التربوي والحركي-الجهادي.
على المستوى القطري تجدد جماعة العدل والإحسان نفسها محاطة
ومسبوقة بجماعات دعوية لها تجربتها في نشر الدعوة. ويمكن
اعتبار جماعة التبليغ والدعوة أهم وأكبر هاته الجماعات. مثلما
تجدد نفس الجماعة نفسها أمام جماعات وطرق لها باعها الطويل في
التربية الربانية-الصوفية. ويمكن اعتبار الطريقة البوتشيشية أهم هاته
الجماعات. إضافة إلى ذلك لن يكون في مستطاع جماعة العدل
والإحسان تجاهل جماعة الإخوان المسلمين المصرية ذات الامتدادات
التنظيمية والحركية في مجموع الأقطار الإسلامية ومن ضمنها القطر
المغربي والمتميزة بتجربتها التنظيمية والحركية. داخل هاته الخريطة

57 - المرجع نفسه، ص : 11.

58 - المرجع نفسه، ص : 12.

ستختار جماعة العدل والإحسان فعل المجاوزة عبر التركيب بين أبعاد هاته الجماعات الفاعلة في الحقل الديني-السياسي.

أ/ الطريقة البوتشيشية والبعد التربوي الروافى:

تعتبر الطريقة البوتشيشية أقرب الطرق إلى الجماعات الإسلامية الدعوية والحركية، سواء من حيث أهمية عدد أتباعها أو من حيث بنيانها التنظيمية ونمط صلاتها مع المجتمع والدولة.

تأسست هاته الطريقة على يد الشيخ سيدي علي بوتشيش، ويعتبر سيدي بومدين مؤسسها الثاني الفعلي وذلك سنة 1960 سيتولى مشيختها سيدي الحاج بلعباس ابن سيدي المختار، وهو الشيخ الذي سيتولى تربية الشيخ عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان الحالية.

تعتمد الطريقة في بنائها المذهبي على أعلام الصوفية الكبار من أمثال الجنيد وعبد القادر الجيلاني والحلاج وابن عربي. أما من حيث بناؤها التنظيمي، فتركز على تسلسل هرمي يبدأ بالطريقة فالزوايا فالجماعات. تضم الزاوية من جماعتين إلى خمسة. مثلما تتكون الجماعة من سبعين إلى مائة مريد، وتنظم الجماعة بناء على خلايا ينتظم فيها الأتباع طبقاً لمتغيرة العمل والسكن والعمر..

ستعرف الطريقة البوتشيشية تحولها الأساسي سنة 1960م لحظة شيخها بلعباس، من المجال التبركي إلى المجال التربوي-التأطيري الهادف إلى تربية الناس وتأطيرهم وتوجيههم نحو العقيدة، إنه التحول الذي سيجعل شيخ جماعة العدل والإحسان الحالي طامعا في تولي مشيخة الطريقة بعد موت شيخها وولاية ابنه الشيخ حمزة.

مع ولاية هذا الأخير مشيخة الطريقة سنة 1971م ستعرف الطريقة توسعا عدديا وهيكلية تنظيمية جديدة ستجعل منها طرفا منافسا للجماعات الدينية-السياسية.

ستصبح الطريقة متضمنة للمرشد (مسؤول وطني) والمقدم (مسؤول محلي) وتجمعات الأتباع (الجماعات). يشغل المرشد دور الوسيط بين الجماعة والشيخ الأكبر، حيث يسافر إليه على رأس كل عشرين يوما. في حين يتم اللقاء بين الأتباع داخل الجماعة يوميا. ومع كل أسبوع يعقد تجمع موسع في مقر الزاوية.

تعتمد ممارسة الدعوة لدى الطريقة البوتشيشية قواعد موجهة تحددتها في :

- إن المؤمن الصالح هو الذي لا يسيء لأخيه لا بلسانه أو بيده.
بناء على ذلك ترى الطريقة أن المجتمع لو أصبح خاضعا لهاته القاعدة لما عادت الحاجة إلى الدول قائمة.

- الشريعة مظهر للحقيقة فقط. وهو مبدأ صوفي يجعلها في وضع تماس مع علماء الشريعة من جهة ومع الجماعات الدينية-السياسية التي لا تعترف بهذا المبدأ.

- إقامة الصلاة، وضمنها تتم الدعوة للشيخ والقطب والسلطان لكن من دون تحديد أي نعت له.⁵⁹

59 -Tozy M. Champs et contre champs politico-religieux au Maroc, thèse de doctorat d'Etat en sciences politiques, faculté de droit d'Aix Marseille, 1984 pp. 268-275

ب/ جماعة التبليغ والدعوة والبعد الدعوي.

تكونت جماعة التبليغ والدعوة مع الأربعينات من القرن الماضي بالهند. وقد عرفت تواجدتها الرسمي بالمغرب منذ سنة 1975م. تلقي هاته الجماعة على عاتقها مهمة إصلاح المجتمع الإسلامي وذلك عبر الدعوة إلى التشيع بالقرآن والسنة وحمايتها من كل الشوائب العصرية. ويمكن اعتبار هجرة أعضائها الدائمة لنشر الدعوة أهم ميزاتها ونقطة قوتها. فالعضو التبليغي مفروض عليه أن يغادر جماعته لينشر الدعوة ثلاثة أيام في الأسبوع وعشرة أيام في الشهر، ثم شهرا كاملا خلال السنة، وقبل أن يقوم بذلك عليه الخضوع لعزلة تعبدية على الأقل ثلاثة أيام كل شهر وأربعين يوما كل سنة. إن الهدف الأساسي للجماعة تغيير الفرد وإصلاحه وذلك في أفق إصلاح المجتمع ككل. أما هجرة العضو لنشر الدعوة فتظل محكومة بتحقيق الأهداف الكبرى للجماعة والتي تتمثل في :

- التعليم والتعلم.
- العمل وخدمة الآخرين.
- الصلاة وحمد الله وشكره.
- الدعوة والإستقطابات.

ويعتبر التشيع بالفضيلة والأخلاق ومداومة الذكر والاسترشاد بسير الصحابة والأنبياء الأكياء المحركة للدعوة، مثلما تشكل الحلقات ودورات التعليم القنوات التنظيمية والطقوسية التي يتم عبرها تأطير الدعاة وتحديد دائرة عملهم الدعوي الذي يتعد كل البعد عن كل ماله صلة بالمجال السياسي والخلافات العقائدية.⁶⁰

60- Ibid, pp 307-329

ت/ الإخوان المسلمون والبعد التنظيمي-الجهادي.

تأسست جماعة الإخوان المسلمين على يد الشيخ حسن البنا. فبعد خروجه من الزاوية الحصافية (نسبة إلى الشيخ الحصافي) سيؤسس جمعية "الجماعة الخيرية" وذلك لممارسة الدعوة إلى الأخلاق والنهي عن المنكرات ومقاومة الإرساليات الإنجليزية. وإلى حدود مارس من سنة 1928م، سيزور الشيخ البنا بعض الدعاة حيث سيعلمون له عزمهم على مبايعته على أن يكونوا لدعوة الله جندا. حينها طرحت مشكلة تسمية الجماعة، وكان اختيار حسن البنا لاسم «الإخوان المسلمون» بناء على قوله «إننا إخوة في خدمة الإسلام». وكان أول مؤتمر للجماعة في مارس من سنة 1933م.

تتميز المرحلة التأسيسية لجماعة الإخوان المسلمين بثلاث لحظات وتحولات :

- مرحلة التعريف بالجماعة وتركيز الدعوة على المحاضرات والدروس بالمساجد وإصدار المجلات.

- مرحلة استكمال البنيات التنظيمية والإدارية للجماعة في مصر وخارجها.

- مرحلة التنفيذ والتي امتدت من سنة 1945م إلى 1949م وهي أخطر مرحلة في حياة الجماعة سواء من حيث ضخامة الأحداث التي شاركت فيها والتي كانت أهم تجلياتها وانعكاساتها اغتيال الشيخ حسن البنا.

يتشكل البناء التنظيمي للجماعة من مرشد عام، فوكيل عام وسكرتير عام ونائب المرشد العام ثم رؤساء الأقسام الرئيسة بالمركز

العام (قسم الدعوة- الأسر- العمال- الفلاحين- الاتصال- الطلبة- الجواله- التربية البدنية) ورؤساء المكاتب الإدارية ورؤساء المناطق ورؤساء الشعب ثم نقباء الأسر ثم الأعضاء.⁶¹

إن عرضنا الموجز لهاته الجماعات الثلاث يتغنى ببيان الهوية المركبة لجماعة العدل والإحسان، والذي سيجعل منها جماعة مبنية على أعمدة ثلاث متكاملة. يتمثل العماد الأول في استلهام روح الطريقة والذي تسميه الجماعة بالأساس التربوي الضروري الذي يتجسد في انفتاح العضو-المريد على البعد الرباني-الصوفي بكل مستلزماته من ذكر وأوراد وشعائر وتعب، ثم ركن الدعوة والذي يدخل في نطاق الانفتاح على المجتمع والعمل في ظله قصد نشر الدعوة الإسلامية ومغالبة واقع الفتنة. وأخيراً ركن التنظيم الجهادي والذي يطل بالعضو والجماعة على البعد الحركي-السياسي الفاعل تجاه الدولة من أجل تغييرها وبناء دولة الخلافة.

تكشف الجماعة أركانها تلك في استقرارها النهائي على رسم وشعار «العدل والإحسان». فالغاية الإحسانية تشمل البعد التربوي الذي يستهدف الفرد مثلما يؤهله لممارسة دعوة الناس إلى الالتزام بالمبادئ العامة للإسلام. تفتح الغاية الإحسانية البعد التربوي الفردي على البعد الدعوي الجماعي. وبفضل ذلك تضع العضو والجماعة في صلب إنجاز الغاية العدلية. تقوم هاته الغاية الأخيرة على إنجاز العدل الإلهي سواء على مستوى تقسيم الأرزاق والثروات أو على

61 - أخذنا هذه المعلومات عن عبد الله فهد النقيسي، الإخوان المسلمون في مصر، موجود ضمن كتاب، الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، جماعي، دار البراق للنشر، 1989، ص: 205 إلى 214.

مستوى تسيير دواليب الإدارة والحكم. يقول عبد السلام ياسين :
«الغاية الإحسانية وطلبها هو ما يفرقنا عن التنظيمات المعهودة في
الدعوات الإسلامية الحالية، والجهاد المنظم هو ما يميزنا عن صوفية
الزوايا حيث يفهم الجهاد فهما خاصا وينكر التنظيم».⁶²

IV - صناعة المريد-الضحية:

ترسم جماعة العدل والإحسان تميزها في قراءة واقع
المجتمعات الإسلامية ومن ضمنها واقع المجتمع المغربي. فهي لا
تذهب مذهب التكفير الذي رسخته الجماعات التابعة للإخوان
المسلمين منذ وصول سيد قطب إلى قيادتها. مثلما لا تعتبر هاته
المجتمعات إسلامية بالمعنى الكامل المتمثل في تطبيق تعاليم الكتاب
والسنة. تنعت جماعة العدل والإحسان على لسان مرشدها ذاك
الواقع بواقع الفتنة، يقول عبد السلام ياسين : «يسمى الإسلام
بلسان نبيه الكريم ص أمر الأمة إذا اختلط حتى ينطوي الحق، ويمتد
الباطل، ويحل العنف محل القوة والتطاحن على العصبية محل
التعاون بين المسلمين والمحبة، يسمى الإسلام هذا فتنة، وهو مفهوم
يعم مدلولات الأزمة والتحلف وعدم الاستقرار».⁶³

إن المجتمع المغربي مجتمع مفتون وفتنته تلك هي العقبة، على
اعتبار أن «العقبة فتنة». فالسلوك الإنساني يجري في محال هو باعتبار
طبيعته ومشافه عقبة، وهو باعتبار مغزاه وغايته خلقه فتنة».⁶⁴

62 - ياسين . ع . الإسلام عدا ، مذكور سابقا ، ص 810 .

63 - ياسين . ع . المرجع السابق ، ص : 3 .

64 - نفس المرجع ، ص . 38 .

وبما أن الفتنة عقبة تضع الجماعة على عاتقها مهمة «اقتحام العقبة». بدءاً من المستوى الفردي-التربوي وصولاً إلى المستوى الجماعي-المجتمعي. إن اقتحام العقبة يتبدى باقتلاع الفرد من عوائد المجتمع المفتون وإعادة تشكيله وفقاً لبرنامج خاص وقيم وخصال موجهة تجعله مؤهلاً لولوج الجماعة وممارسة الدعوة.

1 / مسار تشكل المريد أو طقوس العبور.

تحدد جماعة العدل والإحسان للوارد الجديد عليها برنامجاً روحياً مدققاً ومتمثلًا تقصد من ورائه إنجاز العاية الإحسانية المتمثلة في عبوره من الإسلام نحو الإيمان فالإحسان (أعلى مراتب الإيمان). إنها المعارح الثلاث التي على العضو أن يقطعها ويترقى على أدراجها ليتمكن من الإفلات من إسلام المجتمع المفتون والالتحاق بإيمان وإحسان أهل الجماعة. يعتبر عبد السلام ياسين أن «الخلل الذي يحدث في التربية ينتج عنه خلل في التنظيم، ومن ثم فشل الجهاد كله. فعلى قوة الرجال، عمق إيمان ومثانة خلق ودرابة وقدرة على الانجاز يتوقف نجاح العمل. لا يجب أن تكون السمة الغالبة على جند الله زهادة بدعوى الروحانية، ولا إغراقاً في الفكر، ولا تقصيراً أو إسرافاً في الحركة»⁶⁵.

في سياق إرساء الأساس التربوي للفعل الجهادي تحدد الجماعة برنامجاً روحياً للوارد الجديد يقسم على إثمه يومه وليلته، وينجز خلالهما المهام التالية :

- إقامة صلاة الوتر قبل الفجر ثم الاستغفار.

65 - ياسين ع.، النهج النبوي تربية زحماً وتنظيماً، الطبعة الثانية، د. ت. ص: 51.

- تلاوة القرآن وذكر الله بعد صلاة الصبح إلى الشروق.

- صلاة الضحى.

- ثلاث جلسات من ربيع ساعة على الأقل لذكر الله قبل النوم.

- الإكثار من الصلاة على النبي (300 مرة على الأقل في اليوم).

- محاسبة النفس قبل النوم وتجديد التوبة.

- زيارة الأسرّة الإيمانية وزيارات الدعوة.⁶⁶

يضعنا هذا البرنامج الروحي في صلب طقوس الزوايا وأنماط تنشئتها للمريد. مثلما يبرز حرص الجماعة على النهل مما تعتبره نقاط قوة لدى هاته الأخيرة.

بفضل هذا البرنامج يتشكل الوارد الجديد ويمتلى بالتربية الإيمانية التي لا تترك له مجالاً للتشرب بقيم المجتمع المفتون. فالبرنامج ممتد منذ ما قبل الفجر إلى حدود النوم. ومدعم بحواشي وأعمال لن تسمح لليوم والليل أن يتفلتا من سلطان التأطير التربوي الصارم. فإلى جانب الذكر والشعائر تحضر طيلة اليوم زيارات الأسرّة الإيمانية (أعضاء الجماعة المتواجدين بالحلي أو المدينة)، وممارسة الدعوة داخل المسجد وخارجه، وإنجاز التعارفات الجديدة مع أهل الحلي والجيران والأقران، هذا إضافة إلى تنظيم الأسابيع الثقافية في الجماعات والثانويات ودور الشباب وإقامة المعسكرات والرابطات، وممارسة الرياضة وخرجات الدعوة في القرى والمدن.⁶⁷

66 - «يوم المؤمن وليته»، وثيقة داخلية، أنظر كذلك، عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، مذكور سابقا، ص: 49-50.

67 - ياسين ع، المنهاج النبوي، ص: 44 - 45.

إنه ما يلخصه عبد السلام ياسين في الشروط المؤطرة والموجهة للتربية الروحية الفردية والتي تمنعها من أن تصبح زهدا وورعا وانعزالا وقعودا عن الجهاد. تتمثل هاته الشروط حسب شيخ الجماعة ومرشدها في :

أ/ شرط الصحة والجماعة:

شرط التربية الأول وأساس نجاحها وجود صحة وجماعة تتلقى الوارد الجديد. فالصحة جماعة والجماعة صحة.⁶⁸ وإذا ما كان العضو الوارد على الجماعة يقتصر لحظات الذكر المنفرد فمخاطر الانعزال تفرض عليه العيش داخل جماعة وبصحة أعضائها. فبفضل الصحة يتخذ العمل الإسلامي تقعيده، مثلما بفضل الجماعة يتخذ نفس العمل طابعه المنظم الجهادي، إن البعد التنظيمي للصحة لا يفرغها من بعدها الرياني-الصوفي. يعرف عبد السلام ياسين الصحة بوصفها طاقة نورانية تقتبس من المصحوب المتنوع وتقلب عقل المريد الصاحب، إنها سر الله الذي يودعه قلوب الذاكرين.⁶⁹

تمثل الصحة والجماعة ثاني محطة في عبور الفرد من وضعه العادي وانتمائه الاجتماعي والأسري إلى وضعه الجديد بوصفه واردا (متعاطفا)، فعضوا نصيرا (نصيرا لدعوة الجماعة) ثم مهاجرا (داعية) فنقييا (مرتبة إحسانية) مكلفا بتربية المؤمنين. ومع كل محطة تخضر درجة من درجات الصحة فمجلس الشعبة هو فضاء رتبتي النصر والهجرة، ومجلس الجهة فضاء رتبة النقابة.⁷⁰ في حين يظل

68 - ياسين ع، الإسلام غذا، مذكور سابقا، ص: 491.

69 - ياسين ع، الإسلام بين الدعوة والدولة، مذكور سابقا، ص: 313 - 314.

70 - ياسين ع، المتأخر النبوي، مذكور سابقا، ص: 40.

المسجد الفضاء الذي يستأنس به الوارد الجديد مع سائر المؤمنين وذلك قبل عبوره نحو المقامات الأخرى. بهذا المعنى يمكن اعتبار الصحبة والجماعة «معراجاً إحصائياً يرتفع عليه المؤمنون من نقطة البداية في الحياة في حضن الوالدين إلى مقام الشهادة في سبيل الله».⁷¹

ب/ شرط الذكر.

«عندما تكون الصحبة سالحة، رجلاً صالحاً وجماعة سالحة، ويقبل الكل على ذكر الكلمة الطيبة النورانية حتى يخرجوا عن الغفلة، ينشأ جو إيماني مشع، ينشأ في الجماعة فيض إلهي رحمة تستمد منه القلوب بعضها ببعض فتلك هي الطاقة الإيمانية، والجذوة الأولى التي تحرك القلوب والعقول لتلتقي القرآن بنية التنفيذ كما كان يقول سيد قطب رحمة الله». ⁷² يخلق الذكر، مجالس الإيمان، الدعاء، التوبة والاستغفار، الخوف والرجاء، ذكر الموت لدى الفرد والجماعة الجو الروحاني الذي يعمق انفصاله عن سياقه الأسري الاجتماعي المفتون حسب الجماعة، أو بلغة مرشدها، إنه «الجو الذي يتنفسه جند الله... وهو العقل والقلب للتخلق بأخلاق الجندية وللسلوك سلوكاً جهادياً».⁷³

ت/ شرط الصدق.

«المهمة المندوب إليها حزب الله مهمة شاقة. إنها مهمة بناء أمة. مهمة استثنائية. نريد رجالاً من نوع جيد لهم استعداد جيد ليصبحوا جنوداً، ويكون لهم غناء في ميادين الجهاد. أعني بكلمة

71 - ياسين ع، مقدمات في المنهاج، الطبعة الأولى، البيضاء، 1989، ص 76.

72 - ياسين ع، المنهاج النبوي، ص: 52.

73 - ياسين ع، مقدمات في المنهاج، ص: 76.

صدق استعداد الوارد ليتحلى بشعب الإيمان، ويندمج في الجماعة ويكون له من قوة الإرادة وطول النفس ما يمكنه من إنجاز المهمات حتى النهاية»⁷⁴.

لا يحيل الصدق، إذن على البعد الأخلاقي المعهود في الكلمة، بل إن مضمونه سلوكي جهادي، وبسبب مضمونه ذاك يتشكل هذا الشرط قمة المراتب والمقامات التي يتربع عليها الوارد الجديد، مريد الجماعة، حيث ينسلخ فضاء الذكر والامتلاء الروحي -الأيديولوجي كي يعبر إلى الفعل والتنفيذ والتطبيق. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : «الصدق عتبة للتصفية وامتحان منه يدخل لميادين التدريب والاستعداد أصلح العناصر. براهين الصدق المعبر عنها الإنجاز لا بالكلام، فلئما الإيمان ما قر في القلب وصدقه العمل»⁷⁵.

تشكل هذه الشروط الثلاث مراقي الوارد ومراتبه التي تسمح له بالعبور من وضعية المسلم العادي إلى اكتساب هوية وحياة جديديتين داخل جماعة تعتبر نفسها موعودة بالجنة.

2/ صناعة المريد- القرطاني:

تعلن جماعة العدل والإحسان تميز ألتها في صناعة المريد-العضو عن آلة الأحزاب السياسية. فإذا كان الالتزام السياسي لا يحتاج سوى لثرية الفكر فإن الالتزام الإسلامي الإيمانى الإحسانى «يريد اندماجا عاطفيا وفكرا وحركيا في جسم الطاعة»⁷⁶. هذا الاندماج القبلي للوارد في جسم الجماعة تفترضه المهمة الكبرى التي تضعها

74 - ياسين ع.، المنهاج النبوي، مذكور سابقا، ص: 53.

75 - ياسين ع.، مقدمات في المنهج، مذكور سابقا، ص: 79.

76 - ياسين ع.، المنهاج النبوي، ص: 13.

الجماعة على رأس برنامجها التربوي-الجهادي. إنها مهمة "اقتحام العقبة إلى الله" والتي لاتعني شيئاً آخر غير «السير الثابت الخطى بلا فتور، إلى ساحة الشهادة في سبيل الله». ⁷⁷ ولأجل إنجاز ذلك تطرح الجماعة على نفسها ضمن ما تسميه فقه التجديد على هدى المهاج النبوي السؤال الأكبر: «كيف نربي الإيمان في القلوب وعلم الجهاد في العقل ودراية التحرك بين الناس وطلب الشهادة في سبيل الله مع الصف وبنظام الصف؟» ⁷⁸.

تستهدف التربية الإيمانية صناعة المريد المؤهل لولوج غمار الجهاد والشهادة، ويمكن اعتبار التؤدة والطاعة المدخلان الأساسيان اللذان يجعلان المريد يرقى إلى مصاف طالبي الشهادة وممارسة الجهاد :

أ/ التؤدة.

وهي خصلة سياسية استراتيجية تفصل العمل المرتجل الانفعالي عن العمل المخطط المحكم، إنها خصلة امتلاك النفس والصبر على طول الطريق ومشقة العمل والتريث حتى تنضج الثمار. ⁷⁹ تحت ظل هاته الخصلة تشغل جماعة العدل والإحسان كل القيم الأضحوية الممكنة لتشكيل جلد المريد، وترسيخ صبره وقدراته على تحمل الأذى ومجاورة المحن كيما كان حجمها ومصدرها. مثلما تستدعي لتعزيز ذلك سير الأنبياء والرسل والصحابة والدعاة الذين عانوا المحن، كل ذلك لأجل استهداف خلق المناعة لدى المريد وتأهيله للتضحية بذاته.

77 - نفس المرجع والصفحة .

78 - ياسين ع.، المهاج النبوي، مذكور سابقاً، ص: 14 .

79 - ياسين ع.، مقدمات في المهاج، مذكور سابقاً، ص: 83 .

ب/ الطاعة والهيبة:

تشكل الطاعة والهيبة تجاه المرشد أو أمير الجماعة علامة على نضج المريد وقدمية الأمير. يقول عبد السلام ياسين: «متى جاء من أعلى استشارة لزم أن ندلي بما عندنا من رأي، لكن إن جاء أمر فالواجب أن نبذل ما عندنا من فناء في التنفيذ»⁸⁰ أمام الأمر لا تترك الجماعة لعضوها إمكانية المجادلة أو التأويل والمناقشة، على اعتبار أنها تعتبر قوتها من قوة التنفيذ والطاعة للقيادة المقررة. في هاته النقطة تضعنا جماعة العدل والإحسان وجها لوجه مع ما عرفته التنظيمات الكليانية من دعوات الانضباط والطاعة والتنفيذ لكن لكي تميز طاعة مريدها عن ذلك تمنح لها هاته الأخيرة وجها صوفيا. إن طاعة عضو الجماعة ليست «نسخة من الانضباط الثوري، بل هي عبادة من القلب. وولي الأمر محبوب مهاب، معظم، موقر»⁸¹ بهاته الكيفية تقترن الطاعة بهيبة القائد وتبجيله ووقاره، شأنه في ذلك شأن شيخ الطريقة الصوفية»⁸².

نعت عبد السلام ياسين أعضاء جماعته بجند الله، مكثفا زواج القدسي بالسياسي والتربوي في صناعة المريد المستعد للبذل والأضحية في سبيل الجماعة.

ت/ الجهاد أو صناعة الصوت.

إن طاعة الأمر وتنفيذه، ليست شيئا آخر غير استئصال لآية وساطة تأويلية مع الأمر، وهو ما يفتح الجسور والأبواب على

80 - ياسين ع.، المهاج النبوي، ص. 89.

81 - ياسين ع.، المهاج النبوي، ص: 92.

82 - عبد الله حمودي، الشيخ والمريد ترجمة عبد المجيد جعفة، دار توقيف، ط 1، 2000، ص: 122.

مصراعها على ممارسة القتل، أو حسب تعبير كل من عبد السلام ياسين وحسن البنا، على صناعة الموت.⁸³

فالتضحية المؤطرة بالطاعة والتنفيذ تجعل من المريد-العضو مضحّ وضحية، أي مريدا قربانيا داخل مؤسسة دينية-سياسية هي أساسا مؤسسة للمضحّي. فالجهاد شهادة والشهادة موت وإماتة، وبيل هذا وذاك تشكل الجماعة فضاء أو معملا لصناعة منتج الموت. «صناعة الموت إذا ضرورة تربية-تنظيمية، حب الشهادة في سبيل الله وجعل الموت في سبيل الله أعز ما يطلب في ثقافتنا، في تعليمنا في تربيتنا، في إعلامنا، في الهواء الذي تنفسه والغذاء الذي نطعمه، هو الروح الذي نتظر أن يسري في الأمة لتنهض من كبوتها التاريخية ولتستحق الحياة، ولتستعصي على الأعادي، ولتتال موعود الله بالخلافة في الأرض (...) إن لم يكن لك فرد من جند الله مستعدا للموت، أهون ما يكون عليه ذلك، بل أحب ما يكون إليه مادام وثقا أنه في سبيل الله، فلا حياة للأمة».⁸⁴

V- من مؤسسة المضحي إلى مؤسسة الخلافة:

جهر عبد السلام ياسين بصلاحه السياسي منذ أن وجه رسالته المشهورة والمفتوحة، «الإسلام أو الطوفان» إلى الملك الحسن الثاني، والتي طالبه فيها بالتوبة العمرية، نسبة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز وإلا سيتم العمل على تفويض النظام السياسي المغربي عن

83 - أنظر ياسين . عبد السلام ، النهاج النبوي ، ص : 377 ، كذا حسن البنا ، مجموعة رسائل الإمام الشهيد ، المؤسسة إ . للنشر ، 1964 .

84- ياسين . ع ، النهاج النبوي ، ص : 379 .

طريق القومة (الثورة الإسلامية). وقد عزز خطه السياسي ذاك عبر مضاعفة عدد نصابه-رسائله.⁸⁵ وكذا عبر بلورة موقف الجماعة الواضح من النظام السياسي المغربي. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : «خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد، بل نعصهم ونعارضهم لأنهم خربوا الدين، واتخذوا من أمريكا وروسيا وأولياء من دون المؤمنين. الأمر أعمق وأخطر وأشد صرامة من مجرد المعارضة السياسية».⁸⁶

بناء على هذا الاختيار السياسي يضع عبد السلام ياسين نفسه وجماعته في خطوط التماس الأولى مع النظام السياسي المغربي الذي يبني شرعيته الدينية-السياسية على مؤسسة إمارة المؤمنين والتي تجعل من الملك إمام الأمة وحامي ملتها ودينها. يترجم عبد السلام ياسين وجماعته خطه السياسي ذاك في محوره الصراع الديني-السياسي مع النظام السياسي المغربي حول المسجد.

ويمكن اعتبار مسارات الاعتقال والمنع والإقامة الجبرية أشكالاً لتعطيل حركة مرشد الجماعة نحو المسجد ومنع خطبته في الناس لا بوصفه شيخاً داعية فقط، ولكن شيخاً مرشداً يمتلك شرعية ولاية وإمارة المؤمنين.

يعتبر عبد السلام ياسين المسجد المؤسسة القوية لممارسة الدعوة، بل إنه نواة الدعوة ومصدر انطلاقها ومنبع شرعيتها. ففي المسجد :

85 - ستحضر بهذا الخصوص ، "رسالة القرن في الميزان" ، وكذا رسالة إلى من يهمهم الأمر" ، التي تم توجيهها للملك المغرب الحالي .

86 - ياسين ع ، المنهاج النبوي ، ص : 25.

- تتوحد الجهود قبله واحدة وقرآنا واحدا، وتسري الدعوة من الأقرب إلى الأقرب.

- في المسجد يعقد لواء الجهاد.

- من المسجد يخرج المؤمنون وقد عقد كل واحد مع الله عقدا ووثقوا فيما بينهم ميثاقا.

- من المسجد يخرج المسلمون متعاقدين مع الله متوائمين فيما بينهم، متعاهدين نصا ووجوبا على تحرير الإنسان وتكريمه، يخرجون باللواء، العقود والميثاق المعهود ليعالجوا ما زحزح المسلمين عن مواقعهم، يخرجون للشملة وإعداد قوة وتربية أجيال القوة والأمانة والجهاد.⁸⁷

يشغل المسجد موقعا مركزيا داخل الإستراتيجية الدينية-السياسية لجماعة العدل والإحسان، إنه مصدر الفعل الحركي لنشر الدعوة واستقطاب المؤمنين كي يترقوا داخل معراج الجماعة، مثلما يشكل فضاء تصريف صراعات الشرعية حول الإمامة بين مرشد الجماعة وحكام الجبر (الحكام المسلمون) كما ينعتهم عبد السلام ياسين.

لهذا السبب يعتبر عبد السلام ياسين أن جماعة لا تعارض فقط كفاءات تدبير السياسة والاقتصاد، بل تمارس عصيانها الديني، وتعمل على إقامة دولة الخلافة بناء على المنهاج النبوي. تلك الدولة القادرة وحدها على استئصال الفتنة من المجتمع والجبر من أنظمة الحكم.

87 - ياسين ع، محنة العقل المسلم بين سيادة الوعي وسيطرة الهوى، الرباط، الطبعة الأولى، 1994، ص: 59-74-75.

1/ ولاية المؤمنين.

تأسيس «الخلافة على منهاج النبوة» هو المشروع السياسي لجماعة العدل والإحسان. فالملك الحالي مُلك جبري وعاض يعتمد الوراثة والقرباة الدموية مع النبي أساس شرعية الإمامة. في حين يعتبر عبد السلام ياسين أن الوراثة روحية وليست قرابية دموية. بناء على ذلك تشغل الجماعة ما تسميه بميزان عمر (نسبة إلى عمر بن الخطاب) في انتقاء من هم أحق بالولاية أو الإمارة وكذا المراتب التي تأتي بعدها. يبنّي ميزان عمر على معايير ثلاث هي المرء وسابقته في الإسلام، والمرء وغناؤه في الإسلام ثم الحظ من الله. يقول عبد السلام ياسين : «كلما وجد الإسلام في حصار كما هو الأمر في عصرنا، فأهل السابقة والغناء والحظ من الله هم أهم الولاية. ومن لحق بالجماعة من بعد الفتح أو أثناءه -والفتح في عصرنا قيام الدولة الإسلامية- فيعمه قول الله تعالى في ما مر معنا في سورة الأنفال ﴿والذين آمنوا من بعد وهابوا معكم فأولئك منكم﴾»⁸⁸.

• الإمارة.

ليس أمر قيام ولاية المؤمنين شيئاً يسيراً والحال أن الأقطار الإسلامية وجماعاتها الحركية العاملة في حقل الدعوة ليست موحدة. لذلك تعتبر جماعة العدل والإحسان إقامة الإمارة القطرية خطوة أولى ضمن خطوات إنجاز الخلافة الإسلامية. يقول عبد السلام ياسين بهذا الخصوص : قال الله تعالى يخاطب المؤمنين حق الإيمان وقد عرفاهم من هم : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا

88 - ياسين ع.، المنهاج السوي، ص : 57 .

الله والرسول وأولي الأمر منكم». منكم لا من غيركم. ففريضة عازمة على المسلمين أن يقيموا الخلافة الإسلامية وهي هدف لن نبخله بانتظار أن تنزل الخلافة مهية على حد سواء على كل الأقطار في وقت واحد. لا بد من البدء بالإمارات القطرية حتى تتحرر دار الإسلام تباعاً إن شاء الله.⁸⁹

يتم تهيئة إقامة الإمارة القطرية عبر إقامة دعوة موحدة منظمة بقيادة مجلس إماري للدعوة وأمير للدعوة القطرية. هاته الإمارة هي ما تسميه الجماعة بالإرشاد. لذلك يسمي الأمير مرشداً عاماً، ومجلس الإمارة بمجلس الإرشاد في انتظار تحرير القطر

حينها سيتحول الأمير-المرشد من مرشد للجماعة إلى مرشد للدعوة وأمير للدولة معاً. يقول عبد السلام ياسين: «إن تنصيب أمير ونظام إماري من أكد الواجبات. فلا تمل من تكرار أنه لا تحرير إلا بجهد ولا جهاد إلا بتنظيم إلا بنظام إمارة. ولا جدوى من التنظيم إلا بتربية وكل ذلك لا معنى له إسلامياً إلا إن روعي في كل حركاته وتفاصيله أحكام المشرع المطهر».⁹⁰

• النظام الإماري.

يتشكل سلم التنظيم الإماري داخل جماعة العدل والإحسان من خمس مراتب أو سلالم:

- الأمير المرشد العام ومهامه اتخاذ القرار بعد المشورة مع مجلس الإرشاد العام المنتخب. ويعطي للمرشد العام العذر إن أخطأ

89 - المرجع السابق، ص: 57.

90 - نفس المرجع، ص: 58.

عن اجتهاد، فالحاكم، كما يقول عبد السلام ياسين، إن اجتهاد فأخطأ له أجر عند الله وعند المؤمنين عذر.⁹¹

- نقيب مرشد ومجلس إرشاد في كل إقليم في القطر.
- نقيب مرشد ومجلس إرشاد في كل جهة من جهات الإقليم.
- وإن كانت مدينة من مدن الإقليم كبيرة قسمت إلى جهات.
- نقيب مرشد ومجلس إرشاد لكل شعبة، والشعبة لا تتعدى في معدلها عشر أسر والأسر عشرة أيضاً.
- نقيب مربّي يسهر على الأسرة ومجلس أعضاء الأسرة.

• قيادات النظام الإماري.

يتكلف أهل الفناء والسابقة والحظ من الله باختيار مجلس للإرشاد العام من سبعة أعضاء وذلك قصد حصر الآراء وتعميق التفاهم والتألف. هذا المجلس هو من يختار المرشد العام من بين أعضائه. ويتولى هذا الأخير أمر النقباء والمرشدين على كل المستويات. حيث يتخذ القرارات التربوية والتنظيمية، ويوزع المسؤوليات ويفوض المهمات.

بعد مجلس الإرشاد العام الذي يتشكل من سبعة أعضاء يأتي مجلس التنفيذ القطري الذي يتشكل أعضاؤه من سبعة إلى أربعين عضواً يتم اختيارهم من طرف المؤتمر العام. ثم مجلس الجهة وأعضاؤه سبعة من نقباء الشعب، ثم مجلس الشعبة ويتشكل من نقباء الأسر وعددهم عشرة. فمجلس الأسرة ومهمته الرئيسية التقرير في عضوية الوارد الجديد.

91- ياسين، ع، المنهاج النبوي، ص: 59.

• الأجهزة الإمارة.

يعتبر عبد السلام ياسين أن قدرة الجماعة على تأدية مهامها التربوية والجهادية لن تتم إلا إذا «توفرت لها، مع إرادة المؤمنين وعزمهم على الموت في سبيل الله، وسائل تنسيق الجهود وتبلغ إلى أعماق الشعب وتكون حاضرة وفعالة في حياته اليومية».⁹² في هذا السياق تضع الجماعة المسجد على رأس أجهزتها الإمارة.

تشكل الأجهزة الإمارة من إثني عشرة جهازا ترتبهما الجماعة على الكيفية التالية :

- المسجد ويمثل المؤسسة الدعوية الأولى التي ينطلق منها وفيها وإليها الجهاد، مثلما يخطط له ضمنها. لهذا تعتبر الجماعة تحرير المسجد المطلب الأول للدعوة وبناءه وتعميمه وعمارته من أهم وسائل تربية الشعب.

- مكتب العضوية ومهمته ضبط الطاقات البشرية الموجودة في التنظيم.

- مكتب العلاقات وترتكز فيه المعلومات والمخططات والوسائل للإتصالات في الداخل والخارج.

- اللجنة التربوية لتنسيق المحاضرات واللقاءات والندوات الثقافية ووضع البرنامج والكتب والدراسات والتكوين.

- اللجنة السياسية لتحليل الأوضاع وجمع المعلومات ورسم الخط السياسي.

92 - المرجع السابق، ص 73.

- لجنة التعليم وتعمل على توجيه الدعوة في صفوف الطلبة ورجال التعليم.

- اللجنة الفنية والقانونية للتنسيق والتخطيط وتطوير أساليب العمل ومهمتها دراسة مشاكل الجماعة مع الدولة، وقضايا التنظيم والسياسية والمال والحركات.

- لجنة الإعلام ومهمتها تبليغ أخبار المسلمين على حقيقتها لمحاربة وسائل الإعلام العدو.

- اللجنة المالية وتختص بجمع اشتراكات الأعضاء والتبرعات والزكوات.

- مكتب السياحات والمعسكرات والرياضة.

- لجنة الأعمال الخيرية والإسعاف الطبي.

- صندوق الزواج والحج وينكلف بتوفير المال والسكن والحج لشباب الجماعة لأنه مأمور بالزواج والحج^{92 مكرر}.

2/ العقد الإماري.

إن إقامة الإمارة القطرية، ليست في رأي أمير جماعة العدل والإحسان، سوى خطوة أولى مهيئة لنظام الخلافة، وبما أن وجود الخليفة يكتسي الشرعية من بيعة أمته، فإن وجود الأمير يشترط هو الآخر وجود بيعة قطرية تمنحه شرعية إمارته القطرية. ولكن لا يحصل الخلط بين الإمارة القطرية والخلافة الإسلامية، فقد أرست جماعة العدل والإحسان عرض البيعة. ما تسميه بالعقد أو الميثاق

92 مكرر- يامين. ع، المنهاج البوي، ص. ص: 55-77.

الإماري الذي يلزم الجماعة بطاعة الأمير، مثلما يلزم هذا الأخير بطاعة الله. يقول عبد السلام ياسين : «عقد الجماعة القطرية مرحلة لا بد منها، وإقامة الخلافة واجب على المسلمين وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فمتى اجتمعت كلمة المؤمنين ذوي الفناء والسابقة والحظ من الله في قطر وعقد إمارة فحرمتها كحرمة البيعة دون أن تكونها. وما يعطيها تلك الحرمة إلا النص الصريح فيها على أنه مرحلة نحو الخلافة تسقط بإقامتها».⁹³

يكتسي العقد أو العهد أو الميثاق الإماري طابعه القدسي لدى أعضاء الجماعة كيفما كانت مراتبهم. فالنصير (العضو المقبول من طرف الجماعة) يعاهد الله على نصره الجماعة. وحينما يصير هجيرا، يعاهد أميره ثانية على نشر الدعوة. وحينما يصبح مجاهدا (عضوا كاملا مسؤولا) يعاهد أميره أمام الله على الجهاد من أجل الجماعة وإقامة الخلافة على منهاج النبوة. بناء على طابعه القدسي ذلك، يكون العقد الإماري عهدا إلهيا بين المتعاقدين أو المتعاهدين و«الوفاء به مما يقرب إلى الله عز وجل واللعب به أفجر الفجور».⁹⁴

يرتكز العهد الإماري على بنود واضحة ومحددة أجملتها جماعة العدل والإحسان في تسعة بنود تحدد وتضبط موضوع وكيفيات وطرائق التعاهد بين العضو وأميره :

- لا يجوز عقد إمارة قطرية جهادية-سياسية إلا بإجماع جمهرة القطر، وهم أهل السابقة والفناء والحظ من الله. وبما أن دار الإسلام أصبحت مقسمة إلى أقطار شبيهة بالجزر، فإن جاز استقلال كل أهل

93 - ياسين، ع، منهاج النبوي، ص: 92 - 93 .

94 - المرجع السابق، ص: 94 .

جزيرة بأمرهم عن الجزر الأخرى، فلا يجوز أن تكون في الجزيرة الواحدة جماعتان وأكثر ويسمى عقلاء المؤمنين وصالحوهم لتوحيد الصف وعقد إمارة يرضى عنها الله ورسوله والمؤمنون.

- يتم العقد على إقامة دولة إسلامية فطرية تسمى منذ قيامها لتوحيد المسلمين ودعم جهاد كل قطر حتى الخلافة.

- يكون كتاب الله وسنة رسوله دستور العمل ومرجع الخلاف باجتهاد المؤمنين جميعا وترجيح الأمير فيما تعذر فيه الوصول إلى إجماع أو شبهه.

- السمع والطاعة للأمير ومن ينوب عنه مع الشورى التي لا تلزم الأمير إلا مع إجماع مجلس الإرشاد أو شبه إجماعه، وهو إجماع وتصميم ثلاثي الأعضاء.

- السمع والطاعة في السر والعسر. فليس الجهاد في سبيل الله فسحة مريحة، ولا يحق للأمير أن يكلف المؤمنين فوق طاقتهم، هنا رحمة يجب على الأمير والمؤمنين أن يلينوا إلى ظلها عند هج فيران العدو، وعند شدائد العقبات دون أن يتخذوها ذريعة للكسل والتواكل والميل إلى الإسترواح.

- السمع والطاعة في المنشط والمكره. تأتي ظروف حاسمة تقل العزائم ويقل المنطوع للمهمات الحاسمة، عندها يحق للأمير أن يعين رجلا أو رجالا للمهمات حتى ولو كان فيها الموت.

- المبايعة على «الأثرة علينا»، وهذا بند مهم جدا، ومعناه الالتزام بالصبر ولو حصل الاعتقاد بأن الأمير يتعامل بحيف وتفضيل.

- المبايعة على ألا تنازع الأمر أهله. لأن الرئاسة مما تحبه النفس ويزينه الهوى. وكل طموح للإمارة من أجل الإمارة طموح مرضي.

- المبايعة على عزل من ظهر كفره أو فسقه أو عجز كفاءته.⁹⁵

إنها البنود التسعة التي تشكل عماد عقد الإمارة، بنود يقول عنها أمير جماعة العدل والإحسان «تسعة بنود علينا تنفيذها وعلى الأمير فيها وفي كل ما أوجب الله علينا أن يفي بالتزامه وهو واحد. أن يكون منا عضوا من كيانتنا نابعا من اختيارنا، يستشيرنا ولا يستبد به هوأه فيستبد بنا (..) لا جماعة إلا بأمر ولا أمير إلا بجماعة وروح التنظيم الولاية بين المؤمنين محبة وتناصحا وطاعة».⁹⁶

إن العقد الإماري لخدمة الجماعة وناظمها، وهو عقد أو عهد لن يلبث أن يتحول مع دولة الخلافة إلى بيعة. من مؤسسة الإمارة إلى مؤسسة الخلافة، ومن عقد الإمارة إلى بيعة الخلافة، ذاك والطريق الذي ترسمه جماعة العدل والإحسان مسنودا بقاعدتي السمع والطاعة للأمر والتعاهد معه على الموت في سبيل الله.

3 / الخلافة الوارثة.

تحدد جماعة العدل والإحسان رؤيتها للخلافة ولدولة الخلافة على منهاج النبوة التي تنشد إقامتها على أرض الأقطار الإسلامية، بتصورين إثنين. يتخذ الأول صيغة تصور مرجعي-نبوي والثاني صيغة تصور تحليلي-مفهومي :

- يحدد التصور الأول مسنده في حديث نبوي يعتبره مرشد الجماعة محور تفكير الجماعة ودليل خطواتها. إنه حديث رواه الإمام أحمد بن حنبل بإسناد صحيح عن حذيفة عن رسول الله قال : «تكون النبوة

95 - ياسين ع. المهاج النبوي ص: 95- 98 .

96 - المرجع السابق، ص: 98 - 99 .

فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إن شاء أن يرفعها. ثم تكون ملكا عاضا. فيكون ما شاء الله أن يكون. ثم يرفعها إن شاء أن يرفعها، ثم يكون ملكا جبريا، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها. ثم تكون الخلافة على منهاج النبوة. ثم سكت»⁹⁷.

يستند عبد السلام ياسين إلى هذا الحديث في قراءة تاريخ الدولة والحكم في الإسلام حيث يقسم هذا التاريخ إلى المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة، فمرحلة الحكم العاض (المرحلة الأموية والعباسية) ثم مرحلة الحكم الجبري والتي تجسدها أنظمة الحكم الحالية، وأخيرا مرحلة الخلافة على منهاج النبوة والتي تعتبر جماعة العدل والإحسان نفسها موعودة بإقامتها وتشيدها. تتسم مرحلة الحكم العاض والجبري بغلبة وازع السلطان على القرآن والسيف على الفقه، والفتنة والشورى والعدل، وهو ما يستدعي حسب الجماعة إعادة إرساء القواعد من جديد، قواعد خصموع السلطان للقرآن، وإنجاز الغايات العدلية والإحسانية.⁹⁸

أما التصور الثاني فيكتفه مرشد جماعة العدل والإحسان في كون المسار التاريخي للدولة في الإسلام، مسار انحراف أو انكسار تاريخي عرفته بنية الخلافة مع مقتل ثالث الخلفاء الراشدين الذي كان مدخلا للفتنة الكبرى.⁹⁹

يظل فهم هذا الانكسار ومغزاه والمسار الذي ولده، وأشكال التفرقة بين المذاهب والشيع التي أنتجها، ضروريا في رأي عبد

97 - ياسين ع، نظرات في الفقه والتاريخ، الطبعة الأولى، 1989، ص 70.

98 - المرجع السابق، ص: 10 - 11.

99 - المرجع السابق، ص 27.

السلام ياسين لفهم حاضر الأمة ومستقبلها.¹⁰⁰ حاضر يفرض العمل والجهاد لأجل ترميم هذا الانكسار وتقويم ذاك الانحراف، ومستقبل مرسوم من طرف الوعد النبوي بالخلافة الموعودة. إن أمة المؤمنين أمة موعودة بالوراثة والاستخلاف في الأرض. مثلما أن أصحاب الولاية (أصحاب السابقة والفناء والحظ من الله) موعودون بالخلافة الآتية، الخلافة على منهاج النبوة.¹⁰¹

ليست الخلافة الوراثية خلافة توارثية على النمط الذي تأسست به في الملك الأموي العاض، أو تمارس به في الملك الجبري الحالي، بل إنها مبنية على الوراثة الروحية للنبي التي تشمل كل الداعين لله الجامعين العارفين المجاهدين. في هذا السياق يعترض عبد السلام ياسين على ما رسخته الآداب السلطانية من قواعد الخلافة والاستخلاف، وبالضبط قاعدة القرشية بما هي اشتراط للانتماء السلالي لآل البيت.¹⁰²

يستثني عبد السلام ياسين شرط الذكورية بحكم انتمائه لمجال التشريع المحض، مثلما يعيد تأويل شرط القرشية بحكم كونه نتاج تأويل العلماء ليس إلا. فشرط النسب القرشي يعني لعبد السلام ياسين ما عناه للشيخ الأكبر ابن عربي : «إن قريشا التي يكون منها الأئمة ليست القبيلة، بل هي أمة الداعين إلى الله الجامعين الفارشين».¹⁰³

100 - ياسين، ع، نظرات في الفقه والتاريخ، مذكور سابقا، ص: 27.

101 - ياسين، ع، منهاج النبوي، مذكور سابقا، ص: 19.

102 - بخصوص قاعدة القرشية، أنظر:

- ابن خلدون، ع، المقدمة، ج II، مطبعة مصطفى محمد، مصر، 1954، ص: 582.

- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، مذكور سابقا، ص: 8.

103 - ياسين، ع، الإسلام عنا، مذكور سابقا، ص: 867.

بهذه الكيفية يعمل أمير جماعة العدل والإحسان على تنقية شروط وقواعد الخلافة وإعادة تركيبها وتثبيتها في شروط ثلاث هي الكفاية الروحية الفكرية والعملية.¹⁰⁴

يعادل شرط الكفاية الروحية ما يسميه عبد السلام ياسين بالمراث الروحي الذي يجعل الصلة بآل البيت غير معادلة للقربة السلالية.¹⁰⁵ مثلما يقابل شرط الكفاية الفكرية بالمعرفة الجامعة بالشرع قرآنا وسنة واجتهادا وتاريخا، أما الكفاية العملية فيعادلها بالعمل الجهادي. وبذلك يوسي أمير جماعة العدل والإحسان الخلافة على منهاج النبوة على كفايات عوض صفات، مثلما يربط تلك الكفايات بأهدافها ومقاصدها وغاياتها المتمثلة في إرساء الخلافة الكاملة.

تهدف إعادة هيكلة عبد السلام ياسين لشروط وقواعد الخلافة الإسلامية في رفع الشرعية عن المتكآت التي تقوم عليها الأنظمة السياسية في الأقطار الإسلامية والقطر المغربي خاصة. ويمكن اعتبار مقومات البيعة والشرف المنطقتين الأكثر استهدافا. فإذا كان إسقاط عبد السلام ياسين لمبدأ القرشية يبطل مفعول الشرعية السلالية الشريفة بوصفها مستند شرعية الإمامة أو الإمارة الدينية، فإن نعت الأنظمة السياسية بأنظمة الجبر يبطل مفعول شرعية البيعة بوصفها مستند شرعية القيادة السياسية. يقول عبد السلام ياسين : «المبايعة أعطيك وتعطيني (..) وقد مسخت في زمن الفتنة حتى صارت بيعة من جانب واحد، بيعة من المسلمين تحت قهر السيف وخيلت من

104 - المرجع السابق، ص: 864.

105 - ياسين، ع، الإسلام غدا، ص: 787.

معناها السياسي». ¹⁰⁶ نتيجة لذلك يفضل عبد السلام ياسين تعويض مفهوم البيعة الجبرية بمفهوم المبايعة الطوعية. إن المبايعة «رباط بين ذوي الذمم والصدق». ¹⁰⁷ وهي «رباط واقعي رغم ذلك، فلا تكلف الإنسان فوق طاقته ولا ينتظر من الملتزمين خرق العادة فيما يلتزمون به، كان رسول الله الكريم يفتر الحماس ويسر سبل العمل». ¹⁰⁸

المبايعة طاعة وطوعية في الآن ذاته، وهي عقد وميثاق وعهد بواسطته يأخذ «المؤمن من عروقه التي بها يمسك وهي ذمته، ببطاعته وتطوعه تكون مركزية الطاعة هي الدفع والاستمرار والعمل معا». ¹⁰⁹

بهذه المعالم يرسم عبد السلام ياسين طوبى جماعته حول الخلافة والإمامة الموعودتين، على نفس شاكلة رسمه لايدولوجيا جماعته وهو يعيد قراءة تاريخ الدولة والحكم في الإسلام، مقدما بذلك لجماعته وللمجتمع وللدولة جماعة سياسية-دينية قرآنية بامتياز، يشكل بناؤها التنظيمي مرتعا لاعتلاء الأمير-المرشد عرش الإمارة القطرية الممهدة للخلافة مثلما تنسني علاقاتها على عقد إماري مستوطن ومعلن للعهد الإلهي الذي يجعل العضو مريدا مضحيا وشهيدا، والجماعة مؤسسة لصناعة التضحية بها هي طلب الموت. كل ذلك يلفه ويؤطره الوعد النبوي المبشر بالخلافة القادمة والإمام المجدد المنتظر، إنها البطانة المتخيلة التي تؤطر الفعل السياسي-الديني وتجعل مساره المستقبلي عودة إلى نقطة البدء.

106 - المرجع السابق، ص: 194.

107 - المرجع نفسه، ص: 204.

108 - نفس المرجع، ص: 205.

109 - نفس المرجع، ص: 823.

خلاصة

في باب التنظيم، وإذا ما نظرنا إلى جماعة العدل والإحسان من زاوية مريدها، يمكننا القول، إنها جماعة المريد-المضحي لأجل جماعته وطوبىها الموعودة، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية أميرها، فيمكننا القول بأنها جماعة المضحي باسم جماعته لترسيخ الوعد القدسي وتجسيده في التاريخ. إنها مؤسسة سياسية-دينية قائمة على مؤسسة الشهادة من حيث هي طلب قبلي واستعداد مسبق للموت وذلك لأجل إقامة مؤسسة الخلافة الوارثة والموعودة.

أما من حيث بناؤها الإيديولوجي، فيمكننا القول بأنها جماعة سياسية-دينية قائمة على رفع الحدود والفواصل بين زمن الفتنة الأول والزمن السياسي الحالي، ومن ثم إرساء الوصل بين زمن الحكم العاض الأول وزمن الحكم الجبري الحالي، وهو ما جعلها تستعيد رغما عن التاريخ نمط الخلافة الراشدة الأول في صيغة الخلافة القادمة والآتية مستقبلا

يشكل رفع الحدود بين المتخيل الديني والطوبى السياسية، بين التاريخ والإيديولوجيا، العضو السياسي ومريد الطريقة، الشيخ الولي والأمير المرشد، الولاية الصوفية والقيادة السياسية، أمس رفع الحدود ومحوها بين التضحية والقتل، أي بين النظام الرمزي والنظام السياسي. إن تشغيل الجماعة لخطاظة الشيخ والمريد الصوفية قادها إلى إفراغ هاته الخطاظة من بعدها الصوفي-الرمزي وشحنها حتى

العظم بالبعد السياسي - الجهادي الذي تتحول معه تضحية المريد الكاملة لأجل شيخه، إلى تضحية مطلقة لأجل تنفيذ وتطبيق أوامر الشيخ - الأمير. إن العبور بتضحية المريد بإرادته وأسرته ونمط عيشه السابق، من مستوى تلقي إشارات الشيخ وحفظ أقواله وكراماته، إلى مستوى تلقي الأمر وتنفيذه ينشئ المعادلة بين التضحية والقتل مثلما يعادل قول الشهادة مع الموت.

بسماتها تلك، والتي تصب في بعد نفي الشرعية الدينية السياسية عن «أحكام الجبر» وعدم الاعتراف بأحقيتهم في ولاية المؤمنين، تضع جماعة العدل والإحسان نفسها في قائمة ما ينعتة الباحث محمد طوزي بالحقل المضاد للحقل الديني - السياسي الرسمي.¹¹⁰ إنه ما عبر عنه عبد السلام ياسين بكون جماعته لا تعارض فقط النظام السياسي بل تعصاه

لكن هل يجعل هذا الموقع المضاد الذي تشغله الجماعة، مشروع الجماعة السياسي - الديني خارج الثوابت التي حكمت وتحكم الحقل السياسي - الديني الإسلامي؟

إن مواصفات الأمير - الخليفة المرتقب والموعود. وكذا مواصفات الخلافة الوارثة والمنشورة لا تغادر نطاق دائرة إرساء نظام حكم متجذر في الواحدية (واحدية الأمير - الخليفة) والتيوقراطية (الدعوة أساس الدولة أو وازع القرآن يضبط وازع السلطان)، والدينية (الاستخلاف الذي يجعل الدولة شأنها دينيا) والقدسية (قدسية الخلافة وعقدها أو عهدها وميثاقها).

110 - إياها الفكرة التي نسي عليها أطروحة الباحث المغربي محمد طوزي والموقفة ضمن أطروته لنيل دكتوراه الدولة المذكورة سابقا .

خلاصة عامة

قد يتساءل القارئ على ضوء متابعته لمتغيرات المجال الديني السياسي المغربي وكذا لمتغيرات وتحولات العالم المحيط، عن مدى فعالية معطياته وخلاصاته في متابعة وفهم ما يجري الآن؟ مثلما قد يحدث نفسه ساخراً، هل أصبحت السوسيولوجيا مثل القانون لا تأتي سوى بعد حدوث الجريمة؟ هل اهتمام البحث السوسيولوجي بالمستمر على حساب المتغير جعله هو الآخر ضحية فخ الإشكالية التي أنجبها وهو يستقرى وقائع ومعطيات المجتمع المغربي؟

أليست السوسيولوجيا مطالبة الآن أكثر من أي وقت مضى بمتابعة الراهن في راهيته؟ وإلى أي مدى ستظل حبيسة المعطى التاريخي المادي والثقافي-الرمزي؟ ألم ينتج المجتمع المغربي ما يكفي من المتغيرات التي تجعله أهلاً لقراءة الحاضر بالحاضر، ومن ثم رسم معالم السيورورات والصيرورات المستقبلية؟

لقد شكل مفهوم الثورة، مع نهاية ستينات وبداية سبعينات القرن الماضي مدخل الفعل المفكر والسياسي لتغيير المجتمع والدولة، ومن ثم مطابقتها مع الحاضر الإنساني، مثلما سيشكل مفهوم القومية الإسلامي مع بداية الثمانينات من نفس القرن، مدخل التفكير الديني السياسي الإسلامي لتغيير الدولة والمجتمع ومطابقتها مع الحاضر الموعود.

الثورة لم تنجز، والقومة لم تحقق، واقتحام العقبة وتحرير الأرقاب لم يتم، موازاة مع أفول طوبى التغيير الكلي والجزري، لم تتخل الدولة بالمغرب عن مصادر شرعيتها التاريخية والعرفية، وعن مؤسساتها الدينية السياسية العتيقة. بل مستكرس حضورها السلالي والشريفي، ومستغرس تظاهراته الطقوسية في جميع المشاهد المجتمعية. بهاته الكيفية ستتتصر الاستمرارية على التغيير، وسيهيمن النسق الثقافي على القيم السياسية العقلانية الحديثة، وسيشتر الماضي ظلاله الوفيرة على الحاضر، وبصيغة أخرى، ستتضمن الاستمرارية من تلوين كل متغيرات المجتمع بلونها. وهو ما لم يسمح للمجتمع بتحقيق انتقالاته الكبرى، مثلما لم يسمح لمكونات الحقل السياسي والحقل الديني-السياسي بإنتاج بنيات وقيم وأفعال جديدة.

لقد اعتقد باحثون كثرون، أن بروز وظهور جماعات دينية سياسية بالمغرب ينذر بانشاطار الحقل الديني السياسي، مثلما يهدد نواته الصلبة ممثلة في إمارة المؤمنين، ويعلن إثر ذلك ميلاد حقل ديني سياسي مضاد. وقد شكلت جماعة العدل والإحسان بمواقفها الرافضة لأي اندماج مراقب في الحقل السياسي، وبكيفية وسبل انغراسها في فضاءات المجتمع سند تلك التوقعات والاعتقادات. لكن وبعد أكثر من عشرين سنة من ذاك الظهور المنظم، لم يحدث شيء من ذلك، وظل الحقل الديني قائما ومسندا بقيمه ومؤسساته، وقادرا على استيعاب متغيراته وإعادة ترتيب منابع شرعيته وقوته.

لا يتعلق الأمر هنا بدعاية مستترة لقوة الحقل الديني السياسي الرسمي، أو عماء مقصود تجاه قوة ودرجات حضورهاته الجماعات

الدينية السياسية، بل بعيدا عن هذا وذاك إشارة إلى ضرورة الانتباه للعلل خارج علاقات القوة والضعف القصيرة المدى وذات الطابع الأفقي. إن قيم الشرعية المشغلة من طرف مكونات الحقل الديني السياسي بما فيها تلك التي ترفض الانخراط داخل هذا الحقل، تجد منبعها في النسق الثقافي لا السياسي، كما أن قوة مؤسساتها الموجهة واستراتيجيات عملها تنهل مفعولها من التاريخ أكثر منه من المجتمع. الأمر الذي يفضي إلى ما عملنا على إظهاره طيلة هذا المؤلف في صيغة هيمنة الاستمرارية على المتغير.

فهل يتعلق الأمر بقسمة وقدر لعينين؟

لقد أفضت هيمنة الاستمرارية على التغير، وسيادة قيم النسق الثقافي العميقة وامتدادات التاريخ في المجال السياسي والديني إلى تشيع الحزب السياسي المغربي واستدخاله لقيم وعلاقات وآليات اشتغال الزوايا مثلما ستضع نفس الهيمنة والسيادة والامتدادات الجماعات الدينية السياسية من مثل جماعة العدل والإحسان، أمام تحول بمسارين، أولهما مستبعد على الأقل في حدود دوام شيخها الحالي، والثاني وارد وحاصل :

• مسار التحول إلى حزب سياسي على شاكلة ما هو وجود حاليا، وهو مسار مستبعد في رأينا للأسباب التالية :

- طول مدة تشييد الجماعة بموقفها الرافض للانخراط السياسي داخل المجال السياسي السائد.

- رفض الجماعة لقواعد الحقل السياسي وعدم اعترافها بشرعية مكوناته.

- تثبيت الجماعة بمشروعها العدلي والإحساني القائم على العمل لأجل بناء دولة الخلافة، لا بناء تنظيم سياسي أو جماعة دينية سياسية مضافة أو معارضة. إن استبعادنا لمسار التحول هذا على الأقل في حدود استمرارية إرشاد ومشیخة عبد السلام ياسين ناتج عن كون حصوله لن يضيف جديدا إلى المسار الذي قطعه حزب العدالة والتنمية وهو يتحول من جماعة إلى حزب سياسي من جهة، ومن جهة أخرى سيكون نهاية لمسار جماعة العدل والإحسان وبداية لمسار جديد وإن بنفس الوجوه والأشخاص.

• مسار التحول إلى زاوية جديدة : وهو المسار الذي تنحو منه الجماعة بروعي أو عن غير روعي، تحت ظل طول مدة بقائها في نفس الوضع التنظيمي والإيديولوجي، وكذا تحت ظل تسارع المتغيرات المحيطة بها محليا ودوليا.

نقصد بالزاوية الجديدة بناء تنظيميا دينيا سياسيا :

- يرفض حمل اسم الزاوية أو الطريقة ويفضل عوضها اسم الجماعة أو الجمعية، بالرغم من أنه يسلك مسلك الزاوية ويستهلك قيمها ويشغل أسسها التربوية.

- محورا حول الشيخ المرشد من حيث كونه مرجعا روحيا، أي نموذجاً سيريا، ومرجعاً معرفيا، أي صاحب الأعمال والتأليف المؤطرة والموجهة لجماعته.

- معتمدا في تعليم ونشر الدعوة على الإنتاج المكتوب والمحاضرات والمواقع الالكترونية ومرسحا لأسلوب الاستدلال والحجاج عوض الشحن والحفظ والترديد فقط.

- مستثمرا لمعطيات العلم والتقنية في شرح ودعم المعطيات الدينية التشريعية كانت أو عقدية.

- منفتحا في تدعيم موارده البشرية على فئة النساء.

- مركزا في إعادة التنشئة الاجتماعية للشباب والنساء على الشارات المميرة والموحدة، من مثل اللباس والاتحاء وذلك قصد خلق الإحساس بالعيش في مجتمع جديد وبهوية مضادة.

- واصلا الجسر بين البعد الفردي التربوي والروحي والفعل السياسي لأعضاء جماعته ومتجاوزا لتعارضهما التقليدي.

إن دوام جماعة العدل والإحسان في ظل عدم بناء دولة الخلافة وتحقيق طوبى الخلافة الراشدة والموعودة، يجعل تحولها إلى زاوية جديدة مآلا تصب فيه كل مؤشرات الحالالية. هذا التحول إلى زاوية جديدة تسنده وتغديه في رأينا تحولات كبرى يمكن تكثيفها في تحولين مترابطين ومتصلين :

• تحول في أدوات إنتاج طوبى العالم الواحد والموحد :

لقد تميزت الفلسفة عن باقي أشكال المعرفة النظرية الأخرى بإنشاء تصورات عن العالم كانت مؤدياتها في كثير من الأحيان تشكيل ملامح طوبى العالم المثالي. وقد شكلت المفاهيم والتصورات أدوات إنتاج تلك الطوبى. ولأن الفيلسوف ليس من مهامه إنجاز تلك الطوبى على أرض الواقع، فقد تحمل رجال السياسة منذ منتهى القرن الثامن عشر مهمة إنجاز وتحقيق طوبى العالم حيث يشكل العدل والمساواة والأخوة... إلخ قيم ومعايير العيش الإنساني.

«لقد أول الفلاسفة العالم بينما الواجب تغييره». إنها مهمة رجل السياسة المستود بتنظيم سياسي ذي امتدادات أممية وإيديولوجيا ذات صلاحية عمومية وطبقات متحدة على المستوى العالمي. بفضل هذه المقومات يتم إنجاز الثورة بوصفها مدخل بناء العالم الواحد والموحد والمتجانس.

لم تستطع الثورات المنجزة على امتداد العالم من إنجاز طوبى العالم الواحد والموحد بجميع تسمياته ومسمياته، بل إن انقلابا حصل في المعادلة. فطوبى العالم الواحد والموحد أصبحت الآن قائمة وهي ما يشكل مدخل تغيير العالم وإعادة بنائه ارتكازا على أدوات إنتاج جديدة تكثيفها في مقومات ثلاث :

- عولمة المعلومة بعد معالجتها وذلك عبر عولمة تكنولوجيا الاتصال.

- عولمة قوانين السوق الاقتصادية المضادة للحواجز والحدود القطرية.

- ترسيخ عقلانية المفاولة العابرة للقارات بوصفها نموذج كوني للفكر والعمل.

إنها الأدوات الجديدة المرسخة والمجسدة لطوبى العالم الواحد والأوحد على المستوى الميداني، والتي تختصر القول في تحولات العالم الحاصلة الآن. تلك التحولات التي تشكل إحدى أسس التحولات الجذرية في مفاهيم وطرق عمل واستراتيجيات الجماعات السياسية الدينية الإسلامية.

• تحول في بنيات وطرق عمل الجماعات الدينية السياسية.

ويتجسد في :

- بروز وظهور جماعات حركية جهادية وقاتلية حربية على امتداد جغرافية العالم، تعتمد العمل السري وتبنى إستراتيجية العنف المدمر والمبني كلية على تنفيذ الفتوى لا نشر الدعوة. هذا البروز العددي والحركي يرسم خطا فاصلا بين الجماعات الدينية السياسية التي تأسست على نشر الدعوة ونشذان بناء الدولة والجماعات الجديدة التي تعتمد تنفيذ الفتوى ونشذان بناء الأمة الكونية عن طريق عنف مبرر بعدم استهدافه لمؤسسات أو قوانين أو دول بعينها. إنه العنف في أقصى أشكال فظاعته بسبب عدم تمييزه بين الأفراد والجماعات وأقصى أشكال فظاعته بسبب انتهاكه للحق في الحياة، وجهنميته بحكم حرقه للأحساد، وعدميته بحكم عدم عرضه لمطالب معينة، أو بسطه لمنطقة تفاوضية مع من يفترض أنهم أعداؤه المستهدفون. وهو عنف رمزي بحكم استهدافه للثقافات المحلية بتعيراتها اللغوية والسلوكية والطفوسية. بناء على ذلك لم يعد الجهاد رهينا بتدمير الدولة القطرية. بل أصبح محكوما بأسطورة الإسلام الذي لا أرض أو وطن له. فالأرض كلها لله وهي موطن الجهاد لأجل إرساء الأمة الإسلامية الكونية. لا تملك الأمة المنشودة موطنها مجاليا محددا، بل إن موطنها الفعلي والحالي هو المواقع الالكترونية والتي تسمح لها بتجاوز حدود الهويات اللغوية والإثنية والمجالية والثقافية. أما رجالها فمجاهدون رحل، عابرون للقرارات والأحناس والأوطان، ومستغلون للعدة التكنولوجية التواصلية المتطورة، سواء على مستوى الدعم المالي واللوجيستيكي، أو على

مستوى التكوين المعرفي والعسكري، أو بناء وترسيخ التضامانات الجديدة، أو الإستقطاب والتواصل.

سيرسخ اعتماد هاته الوسائل التكنولوجية الدقيقة المجاوزة السريعة لآليات اشتغال الجماعات الدينية السياسية القائمة، فالاستقطاب لن يعود معتمدا على المسجد والحلي والعائلة والعلاقات المباشرة فقط، مثلما لن يخضع لطقوس العبور المعهودة، بل إن زيارة المواقع الالكترونية وربط الاتصالات عن بعد ستكون من التعرف على شروط ومواصفات الانخراط، واكتساب التكوين الملائم. كما أن مواقع الالتحاق بالميدان القتالي وكذا مواقع اكتساب مهاراته لم تعد من الأسرار المحفوظة. وبسبب ذلك ستدخل المشيخة التقليدية والتي تتطلب سبقا في الإسلام ومعرفة موسوعية، ومسارا حياتيا غنيا، لحظات أفولها، مثلها في ذلك مثل الدعوة القائمة على نشر الكتاب، وقراءة المکتوب قصد تملك مفاصل الشريعة والعقيدة بكل شروحاتها وحواشيها. لن يعود التنظيم مبنيا بكيفية ممركة حول زعيم أو مرشد واحد أحد. بل إن مراتب الإمارة ستصبح أفقية كذلك لا تدخل في معاييرها السن أو العرق أو اللغة أو كم وكيف المعرفة الشرعية. فالمعرفة العامة وقوة الإرادة ثم مهارة التنفيذ والإقدام ستصبح معايير إعلان الإمارة هنا وهناك.

إنها المتغيرات الجديدة والتي تضع الجماعات الدينية القائمة منذ منتهى سبعينات القرن الماضي أمام مسارين حياتيين، إن لم تكن رغبة في الانقراض، مسار التحول باتجاه البنيات السياسية الحزبية القائمة، أو مسار التحول إلى زوايا جديدة، أي إلى بنيات وسطية بين الزاوية التقليدية والحزب السياسي الموجود، مثلما تضع الباحث

السوسيولوجي أمام مجموعة من الأسئلة والقضايا البحثية التي تنتقل بفضلها السوسيولوجيا من إشكالية الاستمرارية والتغير إلى قراءة المتغير بالتغير. أسئلة وقضايا نوردتها كالتالي :

□ الإسلام والعولمة :

- ماذا يعني الإسلام اليوم؟
- ما هي حوامله وآفاقه؟
- الإسلام والانترنت.
- الإسلام والزمن والتاريخ واللغة والهوية؟ ...

□ متكآت الجماعات الدينية القتالية :

- الأمة والمتخيل والافتراضي.
- الجهاد ومتخيل الوعد الإلهي.
- التنظيم بين الديني والحربي.
- مضامين وقنوات التكوين
- سوسيولوجيا الإمارة الدينية.

□ التدين والمجتمع :

- الإسلام القتالي والتعبيرات والثقافات المحلية.
- الفتاوى الاجتماعية.
- الشعائر الدينية والمظاهر الاجتماعية...



أعضاء مجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان



الاستاذ محمد العلوي
مرشد تربوي



الاستاذ عبد السلام ياسين خبير
تربوي بوزارة التعليم سابقا
مرشد جماعة «العدل والاحسان»



الاستاذ محمد بشيري مفتش ممتاز بالتعليم الثانوي



الأستاذ فتح الله أرسلان
أستاذ للغة العربية بالثانوي



الأستاذ محمد المبادي
أستاذ بالثانوي



الأستاذ عبد الواحد المتوكل، أستاذ للغة الإنجليزية بالثانوي



الشيخ عبد السلام ياسين، مرشد جماعة العدل والإحسان



الشيخ عبد السلام ياسين تحت الإقامة الإيجابية



الشيخ عبد السلام ياسين تحت الإقامة الإيجابية

لائحة المراجع

باللغة العربية :

الكتب:

- القرآن الكريم .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الثانية ، 1951
- ابن خلدون عبد الرحمان ، "المقدمة" ، طبعة مصطفى محمد ، مصر ، 1954 .
- ابن هشام ، "السيرة النبوية" ، سلسلة تراث الإسلام ، د . ت .
- ابن كثير ، "قصص الأنبياء" ، تحقيق د . مصطفى عبد الواد ، دار إحياء الكتب العربية ، 1408 هـ .
- ابن كثير "تفسير القرآن العظيم" ، دار الفكر ، بيروت ، د . ت .
- ابن العربي ، محيي الدين ، "الفتوحات المكية" ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .
- ابن العربي ، "فصوص الحكم" ، تحقيق عبد الباقي مفتاح ، دار القبة للنشر ، 1997 .
- ابن زيدان ، عبد الرحمان ، "إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكّنا" ، الطبعة الثانية ، 1990 .
- الأشعري ، الحسن ، "جرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري" ، دار الشرق ، د . ت .
- الحسن ، البنا ، "مجموعة رسائل الإمام الشهيد" ، المؤسسة الإسلامية للنشر ، 1984 .
- النيسابوري إبراهيم ، "قصص الأنبياء" ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، د . ت .

- الخطيبي ، عبد الكبير ، "النقد المزدوج" ، منشورات عكاظ ، 1990 .
- الحوفي ، أحمد محمد ، "الجهاد" ، منشورات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، مصر ، 1970 .
- حمودي ، عبد الله ، "الشيخ والمريد" ، ترجمة عبد المجيد جحفة ، الطبعة الأولى ، دار توبقال ، 2000 .
- ماركس - أنجلز ، "نصوص حول الدين" ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .
- ياسين ، عبد السلام ، "الإسلام بين الدعوة والدولة" ، مطبعة النجاح الجديدة ، الطبعة الأولى ، 1392 هـ .
- " " " " ، "الإسلام غدا" ، مطابع النجاح الجديدة ، البيضاء ، 1973 .
- " " " " ، "المنهاج النبوي ، تربية ، رخصا ، وتنظيما" الطبعة الثانية ، د . ت .
- " " " " ، "مقدمات في المنهاج" ، الطبعة الأولى ، البيضاء ، 1989 .
- " " " " ، "محنة العقل المسلم بين سيادة الوعي وسيطرة الهوى" ، الطبعة الأولى ، الرباط ، 1994 .
- " " " " ، "نظرات في الفقه والتاريخ" ، الطبعة الأولى ، 1989 .

الأساطير :

- زاهي نور الدين ، آليات التحول والانتقال من الزاوية إلى الحزب في المجتمع المغربي ، تحت إشراف د . حليم عبد الجليل ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، فاس ، 1992 .

المضالات :

- الزاهي ، نور الدين ، البعد الرمزي للنص الطقوسي ، الملحق الأسبوعي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، 18 نونبر ، 1995 .

- « « « « ، المتخيل الرمزي لليلة الكناوية ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، ع : 526 ، 1997 .
- « « « « ، "المسرحية الطقوسية" ، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي ، ع : 532 ، 1997 .
- بنسلامة ، فتحى ، الطلاق الأصلي ، ضمن كتاب ، «لغات وتفكيكات في الثقافة العربية» ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، دار نوبقال للنشر .
- النفيسي ، عبد الله فهد ، الإخوان المسلمون في مصر ، ضمن كتاب «الحركات الإسلامية رؤية مستقبلية وحمائية» ، دار الوراق للنشر ، 1999 .
- الديبوري ، عبد الحفي ، شعائر ، «المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع» ، ع : 7 ، 1984 .
- دادون ، دوغ ، الإسلام والمقدس ، «مجلة مواقف» ، ع : 65 .
- ديديه ، روجه ، طريق القدس بين المتعدد والمخلص ، «مجلة مواقف» ، ع : 65 .
- غبيل ، جوزيف ، الأيديولوجيا ، ضمن كتاب ، تساؤلات الفكر المعاصر ، ترجمة محمد سيلا ، دار الأمان ، 1987 .

المصادر:

- رسالة الإسلام أو الطوفان ، www.yassine.net ،
- رسالة القرن في الميزان ، www.yassine.net ،
- رسالة إلى من يهمهم الأمر ، www.yassine.net ،
- يوم المؤمن وبلته ،
- موحز عن حياة الأستاذ عبد السلام ياسين
- توضيحات
- حريدة الصبح ،
- جريدة الخطاب
- مجلة الجماعة .

المراجع باللغة الفرنسية

- **Ansar (P)**, *Les sociologies contemporaines*, ed. scuil, 1990.
- **Aouttah (Ali)**, "Anthropologie du pèlerinage et de la sainteté dans le maraboutisme marocain", *Rev.Ibla*, n°175, 1995.
- **Bataille (G)**, *La part maudite*, ed. Minuit, 1967
- **Bataille (G)**, *Erotisme*, ed.L.G.f, 1965.
- **Bataille (G)**, *Théorie de la religion*, Gallimard, 1973.
- **Belmary (G)**, "Le sacrifice d'Isaac, une lecture psychanalytique entre Judaïsme et christianisme", *Rev. Pardès*, n° 22, 1996.
- **Benslama (F)**, "Le sacrifice en Islam", *Rev. Pardès*, n 22, 1996.
- **Bourdieu (P)**, *Le sens pratique*, ed Minuit, 1980
- **Bourdien (p)**, "Le marché des biens symboliques", *L'année sociologique*, n22, 1973.
- **Boyer (R)**, *Anthropologie du sacré*, ed. Mentha, 1992.
- **Bauch (J.C)**, *La philosophie religieuse de Kant*, ed Montaigne, 1968.
- **Brunel (R)**, *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssan au Maroc*, Afrique Orient, 1986.
- **Caillois (R)**, *L'homme et le sacré*, Gallimard, 1950.
- **Castoriadis (C)**, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- **Cassirer (E)**, *La philosophie des formes symboliques*, ed. Minuit, trad. J. Lacoste, 1972.
- **Chabel (M)**, *L'imaginaire arabo-musulman*, P.U.F, 1993.
- **César (E)**, "Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam", *Studia-islamica*, 1957
- **Chelhod (J)**, *Structures du sacré chez les arabes*, Maison-neuve et Larosc, 1964.

- **Doutté (E)** *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger, 1909.
- **Doutté (E)**, *Murrakech*, Alger, 1905.
- **Douté (E)**, *Les Aissawa*, imp. Martin Frères, 1990.
- **Dozy (R)**, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Paris, Maisonneuve, 1879
- **Durkheim (E)**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Livre de poches, 1991.
- **Eco (E)**, *Sémiotique et philosophie de langage*, P.U.F, 1988
- **Eliade (M)**, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965.
- **Eliade (M)**, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963
- **Eliade (M)**, *Initiations, rite, sociétés secrètes*, Gallimard, 1959.
- **Freud (S)**, *Totem et Tabou*, Payot, 1984.
- **Freud (S)**, *L'avenir d'une illusion*, P.U.F, 1971.
- **Dargon (R)**, *La geste d'Ismael*, Librairie Droz, 1981.
- **Deheusch (L)**, "Introduction à une ritologie générale", in, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971.
- **Deheusch (L)**, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, 1986.
- **Didier (H)**, "Le sacré selon l'Islam", in, *Corps et Ecrits*, n° 2, 1982.
- **Drague (G)**, "Sciences de l'homme et islam spirituel", Mélanges offerts à Henry Corbin, ed. par Seyyed Hosssein has, Tehran 1977.
- **Geertz (C)**, *Bali, interprétation d'une culture*, trad. D. Pauline et L. Evrard, N R F, Gallimard, 1973.
- **Girard (R)**, *des choses cachées depuis la fondation du monde*, ed. Grasset et fasquette, 1978.
- **Hammoudi (A)**, *Victime et ses masques*, ed. Seuil, 1988.
- **Hammoudi (A)**, "Sacrifice et représentation du divin", Colloque de Cerisy, 1980.

- **Leiris (M)**, *La possession et ses aspects théâtraux chez les etuopiens de Gondar*, ed. le Sycomore, 1980
- **Maffesoli (M)**, *La violence totalitaire*, P.U.F, 1979.
- **Makarius (L.Lewis)**, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris, 1974.
- **Mauss (M)**, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1950.
- **Mauss, M, Hubert**, "Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice", *Ceuvres I*, Paris, 1968.
- **Nietzsche (F)**, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, ed. 10, 18, 1957.
- **Ricoeur (P)**, *Du texte à l'action, essai d'herméneutique*, Esprit-seuil, 1986.
- **Ricoeur (P)**, *De l'interprétation*, Seuil, 1965.
- **Royssa (F)**, *Pèlerinages au Maroc, fête, Politique et échange dans l'islam pomulaire*, ed. IEN, Paris, 1991.
- **Sossie (A)**, "La hadra des Issawa, cérémonie religieuse où spectacle". *An Af. Nord*, 1984.
- **Strauss (C.L)**, *Totémisme aujourd'hui*, P.U.F, 19969.
- **Tilliete ()**, "Faut-il laisser le sacré aux ethnologues ?" in, *Corps et Ecrits*, n 2, 1982.
- **Touraine (A)**, *La reproduction de la société*, ed. Seuil, 1973.
- **Touraine (A)**, *Pour la sociologie*, ed. seuil, 1974.
- **Touraine (A)**, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.
- **Tozy (M)**, *Champs et contre champs politico-religieux au Maroc*. Thèse de doctorat.

فهرست

- تقديم 5.

الفصل الأول: المتخيل والمقدس

I / المتخيل والمجتمع 9.

1 / المتخيل 9.

2 / المتخيل الاجتماعي 14.

3 / المتخيل والايديولوجيا والطوبى 15.

4 / المتخيل الاجتماعي والدين 23.

II / المقدس 32.

1 / ما المقدس 32.

2 / المقدس الإسلامي 48.

3 / المقدس الإسلامي بين الإدماج والتجاوز 58.

-- خلاصة 65.

الفصل الثاني: المقدس والطقوسي.

I / فينومينولوجيا المقدس 75.

1 / موقع الطقس في مجال المقدس 75.

2 / آليات التحقق 79.

II / الطقس ومعيشه الجسدي 84.

84.	1/ الموسم
88.	2/ موروفولوجيا الموسم
88.	أ/ في السياق الصلاحي
91.	ب/ انعقاد الموسم
93.	ت/ المظاهر الطقوسية
96.	3/ التشخيص الجسدي للمقدس
98.	أ/ جذبة اللعب الدرامي
101.	ب/ جذبة التملك
105.	III/ المتخيل المؤسس
105.	1/ الأضحية والمتخيل الديني
117.	2/ التضحية والتأويل
118.	أ/ الهبة المضاعفة
120.	ب/ الجسد المضاعف
124	ت/ الطقس المضاعف
127.	خلاصة

الفصل الثالث: الطقوسي والسياسي

139.	I/ ثوابت الحقل الديني السياسي
146.	II/ الصلاح السياسي
146.	1/ مسار شيخ صالح أو من المريدية إلى المشيخة
149.	2/ من المشيخة الطرقية إلى الصلاح السياسي
158.	III/ من الصلاح السياسي إلى بناء الجماعة
159.	1/ مسار تأسيس الجماعة وبناء صورة الشيخ الضحية
161.	2/ هوية الجماعة

165.	أ/ البوتشيشية والبعد التربوي الروحاني
168.	ب/ جماعة التبليغ والدعوة والبعد الدعوي
170.	ت/ الإخوان المسلمون والبعد التنظيمي الجهادي
171.	IV/ صناعة المريد
173.	1/ مسار تشكل المريد أو في طقوس العبور
174.	أ/ شرط الصحة والجماعة
174.	ب/ شرط الذكر
175.	ت/ شرط الصدق
176.	2/ صناعة المريد القرباني
177.	أ/ التؤدة
177.	ب/ الطاعة والهيبة
178.	ت/ الجهاد أو صناعة الموت
	V/ من مؤسسة المضحى إلى مؤسسة الخلافة
181.	1/ ولاية المؤمنين
185.	2/ العقد الإماري
188.	3/ الخلافة والوراثة
193.	خلاصة
195.	خلاصة عامة
207.	لائحة المراجع
215.	فهرست

المقدس والمجتمع

تتسم علاقة المقدس بالمجتمع بالمغرب داخل السياق الذي اشتغلنا فيه بتوسط العنف. عنف تشكل التضحية بأسسها الدينية والمتخيلة وبتجلياتها الطقوسية والسياسية، شكل انطراحه ونموذج حله وإيقافه.

فالإمام المصلي (أمير المؤمنين) يستحضر البركة والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب الشرف السلالي، مثلما يستحضر الإمام المضحى (أمير ومرشد الجماعة) البركة والشرف السلالي إلى جانب الوراثة الروحية المجاهدة، ويستحضر شيخ الطريقة الشرف السلالي والوراثة الروحية المجاهدة إلى جانب البركة، وهو ما يجعلهم جميعاً متجذرين في نفس مراتع ومناهل الشرعية، لكن هذا الجذع المشترك المرسخ للاستمرارية ينتج متغيراته عبر أليتي التراتب والسيطرة التي يمنحها كل طرف لإستراتيجيته الموجهة وقيمتها المنتجة للشرعية ومؤسسته المشرعة والمنفذة، وهو ما يجعل توتراتهم في العلاقة بالمجتمع والجمهور هي نفسها توترات الحقل الديني السياسي ذاته سواء في امتداداته التاريخية العمودية أو تجلياته المجتمعية الأفقية



Tableau de l'artiste allemand
Hans Werner GEERDS

ISBN 9981-25-767-2



9 789981 257672